Povestea cea bună

J. M. Coetzee Arabella Kurtz
Povestea cea bună
Discuţii despre adevăr, ficţiune şi psihoterapia psihanalitică
Traducere din engleză de Mihaela Buruiană
TRei editori:
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu
DIRECTOR editorial:
Magdalena Mărculescu redactor:
Manuela Sofia Nicolae coperta:
Faber Studio
ILUSTRAŢIE COPERTĂ:
Adelina Butnaru
DIRECTOR producţie:
Cristian Claudiu Coban dtp:
Ofelia Coşman
CORECTURĂ:
Cătălina Ioancea
Maria Muşuroiu
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
COETZEE, JOHN MAXWELL
Povestea cea bună: discuţii despre adevăr, ficţiune şi psihoterapia psihanalitică / J. M. Coetzee, Arabella Kurtz; trad.: Mihaela Buruiană. - Bucureşti: Editura Trei, 2016
Conţine bibliografie.
ISBN 978-606-719-639-9
I. Kurtz, Arabella
II. Buruiană, Mihaela (trad.)
615.851
Titlul original: The Good Story: Exchanges on Truth, Fiction and Psychoanalytic Psychotherapy
Autori: J. M. Coetzee, Arabella Kurtz
Copyright © 2015 by J. M. Coetzee
Copyright © 2015 by Arabella Kurtz

By arrangement with Peter Lampack Agency, Inc. 350 Fifth Avenue, Suite 5300 New York, NY 10118, USA.
Prin acord cu Peter Lampack Agency, Inc. 350 Fifth Avenue, Suite 5300 New York, NY 10118, USA.
© Editura Trei, 2016
O.P. 17, GHIŞEUL 1, C.P. 0490, BUCUREŞTI
tel.: +4 021 300 60 90; fax: +4 0372 25 20 20
e-mail: comenzi@edituratrei.ro www.edituratrei.ro

Cuvântînainte

Discuţiile de mai jos au ca subiect practica psihoterapie! *psihanalitice şi ce înseamnă aceasta într-un context social şi filosofic mai larg*. *Ele fac referiri la procese individuale sau de grup*, *atât în cadrul*, *cât şi în afara contextului clinic*. *Având în vedere că*, *în timpurile noastre laice şi în lumea occidentală*, *psihoterapia şi idealul de dezvoltare personală au devenit o parte din spiritul vremii*, *sperăm că acestea vor fi considerate relevante şi pentru cititorii din afara domeniului terapiei*.

Discuţiile pleacă de la ideea că un terapeut care explorează practica terapiei are ceva de câştigat din compania unui străin de disciplina psihologiei, *în cazul de faţă*, *a unui scriitor şi critic literar simpatizant al domeniului*. *La suprafaţă*, *psihoterapeutul şi romancierul au multe în comun*, *cel puţin în ceea ce priveşte obiectul interesului lor*. *Amândoi sunt profund preocupaţi de natura şi experienţa umană*, *precum şi de posibilităţile de creştere şi dezvoltare umană*.

Desigur, *limbajul este mediul de lucru şi al scriitorilor*, *şi al psihoterapeuţilor*. *Ambii se ocupă cu explorarea*, *descrierea şi analizarea experienţei umane*, *cu găsirea sau inventarea unor structuri lingvistice şi narative în care să cuprindă experienţa şi poate*, *în special*, *cu limitele extreme ale experienţei*.

Angajamentul intelectual reflectat de aceste discuţii a început în 2011 şi arată, *pe de o parte*, *interesul unui terapeut faţă de un corp de lucrări romaneşti în care*

procesele interne sunt transmise dintr-un punct de vedere radical diferit de cel psihologic (*de exemplu*, *relatarea succintă*, *energică a rezistenţei mentale a lui Michael K*. *la opresiune*, *în* Viaţa şi vremurile lui Michael /*C*) *şi*, *pe de altă parte*, *interesul unui scriitor pentru aprofundarea unei forme post-religioase de dialog terapeutic*.

Aceste discuţii sunt oferite într-un spirit interdisciplinar, *precum şi în spiritul explorării*. *Ele nu urmează întotdeauna un fir linear al gândirii*. *Uneori se repetă şi se contrazic*, *revin asupra unor preocupări insistente sau urmează un fir al gândirii fără să ştie unde vor ajunge*. *Cei doi interlocutori speră astfel că*, *pe alocuri*, *pot deschide o perspectivă nouă sau diferită asupra practicii psihoterapiei psihanalitice şi asupra proiectului psihoterapeutic în formele sale sociale mai largi*.

A.K. şi J.M.C.

Roman al lui J. M. Coetzee, apărut în limba română la Editura I hinianitas, in 2009 (*N. trad*.)

Notă cu privire la utilizarea exemplelor clinice

Detaliile din exemplele clinice folosite în cadrul discuţiilor au fost schimbate pentru a proteja anonimatul pacienţilor. *Opţiunea de a masca materialele a fost preferată celei de a obţine acordul pacienţilor deoarece aceasta din urmă prezenta riscul de intruziune în procesul terapeutic*.

Termeni tehnici

Termenii urmaţi de asterisc sunt definiţi în Glosarul de termeni.

Mulţumiri

Autorii doresc să mulţumească următorilor pentru lecturarea schiţelor acestor discuţii şi pentru comentariile lor utile: *Daisy Evans*, *Nick Everett*, *Orna Hadary şi Margot Waddell*.

Capitolul i

A fi autorul poveştii propriei vieţi (a-ţi inventa propriul trecut) faţă de a fi doar naratorul acesteia. A produce o poveste bine alcătuită faţă de a povesti adevărul.

Analistul ca ascultător ideal de atent al poveştii. A auzi şi a analiza rezistenţele din naraţiune. Scopul terapeutic: eliberarea vocii pacientului, a imaginaţiei narative a pacientului.

Care sunt calităţile unei poveşti bune (plauzibile, chiar fascinante)? Când le spun altor oameni povestea vieţii mele - şi, încă şi mai important, când îmi spun chiar mie povestea vieţii mele - ar trebui să încerc să o transform într-un artefact bine alcătuit, trecând cu uşurinţă peste vremurile în care nu s-a întâmplat nimic, sporind drama din vremurile în care s-au întâmplat multe, dând naraţiunii o formă, creând anticipare şi suspans, sau, dimpotrivă, ar trebui să fiu neutru, obiectiv, străduindu-mă să spun un adevăr care ar îndeplini criteriile din sala de judecată: adevărul, tot adevărul şi numai adevărul?

Ce relaţie am eu cu povestea vieţii mele? Sunt autorul conştient al acesteia sau ar trebui să mă văd doar ca pe o voce care rosteşte, intervenind cât mai puţin posibil, un şir de cuvinte ce se revarsă din interiorul meu? Mai presus de toate, având în vedere bogăţia de material pe care îl păstrez în memorie, materialul unei vieţi întregi, ce ar trebui sau ce este obligatoriu să elimin, ţinând cont de avertismentul lui Freud potrivit căruia ce omit fără să gândesc (adică fără a mă gândi conştient la asta) poate fi cheia celui mai profund adevăr despre mine? Şi totuşi, cum este posibil, logic vorbind, să ştiu ce elimin fără să gândesc?

Bănuiesc că psihanalizei îi revine sarcina de a încerca să spună adevărul cel mai profund sau, ca să mă exprim mai modest şi mai exact, de a analiza rezistenţa faţă de povestirea adevărului, astfel încât povestea unui individ să apară într-un mod cât mai complet, coerent şi angajat la un moment dat - pentru că procesul este continuu, iar povestea se schimbă neîncetat. Povestea adevărată pe care cineva ar putea s-o spună în copilărie va fi diferită de

povestea aceloraşi experienţe spusă în adolescenţă sau la maturitate şi aşa mai departe.

Freud a propus metoda asocierii libere drept cea mai bună modalitate de a accesa experienţa inconştientă în cabinet, *dar*, *din experienţa mea*, *această metodă nu funcţionează aşa cum se aşteaptă oamenii*. *Pacientul este invitat să vorbească pe cât de liber posibil*, *fără să ţină cont de regulile sociale şi de amabilităţile normale*, *dar*, *de obicei*, *acesta descoperă cât de constrânsă este libera expresie*, *chiar şi în intimitatea propriei minţi*. *Acest exerciţiu ne permite nouă să vedem cum funcţionează apărările pentru individul respectiv şi să lucrăm la analiza rezistenţei**, *o sarcină substanţială în majoritatea terapiilor*.

Se poate spune că psihanaliza are scopul de a elibera imaginaţia narativă sau autobiografică. *Dacă urmăm această idee*, *atunci este posibil ca un scriitor ca dumneavoastră să vină cu insight-uri* (*înţelegeri profunde*) *asupra formei pe care o ia naraţiunea în cabinet*.

Foarte bine. Atunci daţi-mi voie să vă pun o întrebare care mă tot necăjeşte de ceva timp. Ce vă împinge pe dumneavoastră, ca terapeută, să vreţi ca pacientul să înfrunte adevărul despre sine, în loc să colaboraţi sau să conspiraţi cu el la crearea unei poveşti - să-i spunem ficţiune, dar una stimulantă - care l arface pe pacient să se simtă bine în pielea lui, suficient de bine, încât să iasă în lume mai capabil să iubească şi să muncească?

Un fel mai radical de a pune aceeaşi întrebare ar fi: nu sunt toate autobiografiile, toate poveştile de viaţă, nişte ficţiuni, cel puţin în sensul că sunt construcţii (ficţiune din termenul latinesc *fingere*, a forma, a modela, a plăsmui)? Ce vreau să spun aici nu este că autobiografia este liberă, în sensul că putem să inventăm cum vrem noi povestea vieţii noastre, ci că, atunci când ne construim autobiografia, exercităm aceeaşi libertate pe care o avem în vise, unde impunem o formă narativă care ne este specifică, chiar

dacă este influenţată de forţe obscure pentru noi, unor elemente dintr-o realitate pe care ne-o amintim.

Aşa cum ştim amândoi, există varietăţi de terapie de auto-ajutorare al căror scop clar este să facă subiectul să se simtă bine în pielea sa şi care tind să elimine criteriul adevărului, dacă acesta este prea greu de suportat. De obicei, desconsiderăm astfel de terapii. Spunem că vindecarea pe care o oferă acestea este numai aparentă, că mai devreme sau mai târziu subiectul se va lovi din nou de realitate. Dar dacă, printr-un soi de consens social, am hotărî să nu ne destabilizăm, ci, dimpotrivă, să ne susţinem reciproc fantasmele, aşa cum se întâmplă în unele grupuri terapeutice? Atunci nu ne-am mai lovi de realitate.

în cultura noastră liberală, post-religioasă, tindem să vedem imaginaţia narativă ca pe o forţă benignă din noi. Dar mai există un mod în care o putem vedea, bazându-ne pe felul în care ştim, din experienţă, cum funcţionează auto-naraţiunile în vieţile multor oameni: ca pe o facultate pe care o folosim pentru a elabora, atât pentru noi, cât şi pentru anturajul nostru, povestea care ne convine cel mai mult, o poveste care să justifice comportamentul nostru din trecut şi din prezent, o poveste în care noi avem, în general, dreptate şi alţi oameni, în general, se înşală. Când această auto-naraţiune se ciocneşte zgomotos de realitate, de felul în care sunt lucrurile cu adevărat, noi, ca observatori, tragem concluzia că subiectul trăieşte într-o iluzie, că adevărul-pentru-sine produs de imaginaţia subiectului se află în conflict cu adevărul real. Prin urmare, nu este oare una dintre îndatoririle terapeutului să facă pacientul să înţeleagă că nu este liber să-şi inventeze povestea vieţii, că inventarea unor poveşti despre noi înşine poate avea consecinţe grave în viaţa reală?

Dar o naraţiune despre viaţa proprie, *care serveşte prea mult interesele personale*, *aşa cum o descrieţi dumneavoastră*, *va avea o fragilitate*, *o inconsistenţă*, *o tendinţă de a se destrăma singură*. *Activitatea psihanalizei*

ar putea fi descrisă ca o combinaţie de ascultare atentă şi comentarii selective - asupra acelor aspecte din povestea unei vieţi care nu par veridice sau care par să sugereze că dincolo de ele se află o poveste mai convingătoare. La asta m-am referit când am spus că, după părerea mea, psihanaliza are scopul de a elibera imaginaţia narativă.

Vreau să vă întreb dacă dumneavoastră, ca scriitor, rezonaţi cu ideea aceasta de a lucra prin naraţiuni-măşti pentru a găsi o naraţiune mai adevărată? Prin "mai adevărată" înţeleg adevărul poetic sau emoţional, când ceva este adevărat pentru sine, coerent în interior şi, în acelaşi timp, în corespondenţă cu exteriorul, dar nu neapărat într-un mod transparent sau direct. Iar ceea ce scriitorii ştiu şi psihoterapeuţii pot învăţa de la ei, sunt convinsă, este că, pentru a ajunge la ceva adevărat în acest sens, dar nou, sau încă nespus, sau încă neconştientizat pe deplin, cea mai bună modalitate este adesea creatoare; ori măcar în conflict cu ceea ce a fost stabilit sau decretat ca adevărat, fără analiză, în realitatea noastră comună.

Sunt sigură că psihoterapeuţii cei mai buni, la fel ca ascultătorii cei mai buni şi mai înţelegători, se preocupă mai mult de coerenţa internă a naraţiunii - dorinţele şi frustrările nespuse, care apar treptat în inconsecvenţele şi întreruperile de formă şi conţinut - şi îşi impun mai puţin propriile idei, din afară, despre realitatea unei situaţii sau propriile noţiuni preconcepute despre cum ar trebui trăită o viaţă.

Capitolul 2

Scriitorii şi noţiunile lor problematice despre adevăr (care servesc poate propriile lor interese). Maleabilitatea memoriei. Permanentizarea amintirilor faţă de invadarea depozitului de amintiri pentru a rescrie povestea propriei vieţi. Atracţia inventării sinelui. Consecinţele sociale ale inventării libere a sinelui.

Adevărul pacientului în întâlnirea terapeutică. Adevărul dinamic (evolutiv). Rolul terapeutului ca mediator. Adevărul inter-subiectiv. Simpatia. Rolul inimii, rolul minţii. Experienţa socială comună - o constrângere asupra inventării nechibzuite a sinelui. Lecţiile artei, întâlnirea cu opera de artă ca experienţă inter-subiectivă. A învăţa să fii liber să-ţi asumi propria perspectivă - exemplu clinic.

Simt că trebuie să insist asupra întrebării de ultima dată: scopul terapeutului (intenţionat nu scriu “scopul terapiei”) este acela de a aduce pacientul faţă în faţă cu adevărata poveste a vieţii sale sau cu o poveste a vieţii sale care îi va permite să trăiască mai adecvat (mai fericit), adică, în prescripţia freudiană minimă, să fie capabil să iubească şi să lucreze din nou? Cât deflexibilă îşipermite terapia să fie în practică? Sigur că terapeutul doreşte mereu rezultatul ideal, adevărul complet şi acceptarea întregului adevăr de către pacient, dar, având în vedere constrângerile de timp şi de bani, nu este nevoit adesea terapeutul să se mulţumească cu un rezultat suficient, un adevăr care nu este deplin, dar este suficient de bun pentru a repune pacientul în stare de funcţionare?

Când îl citesc pe Freud în momentele lui mai puţin pesimiste, constat că repetă - după părerea mea, fără a pune prea multe întrebări - prescripţia: Veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi[1]. întrebarea mea este: dacă scopul terapiei este de a elibera pacientul, atunci adevărul este singurul bulevard către libertate? Oare o versiune a adevărului, nu la fel de cuprinzătoare ca întregul adevăr şi poate adaptată la nevoile momentului (nevoile din împrejurările prezente în viaţa pacientului), nu va fi la fel de bună, dacă scopul este repunerea în funcţiune a pacientului?

Consider că această întrebare este presantă, deoarece, cel puţin din timpurile lui Platon, poeţii (adică oamenii care inventează poveşti) au fost acuzaţi că nu sunt devotaţi

1E vanghelia după Ioan, capitolul 8, versetul 32. (N. trad.)

adevărului mai presus de orice. De obicei, poeţii se apără spunând că ei cred în adevăr, dar că au propria definiţie a acestuia. Supusă investigaţiei, definiţia lor se dovedeşte, de regulă, mixtă. Adevărul poetic înseamnă, pe de o parte, reflectarea exactă (“fidelă”) a lumii, dar şi, de cealaltă parte, consecvenţă, eleganţă şi aşa mai departe - cu alte cuvinte, îndeplinirea unor criterii estetice autonome.

Esenţa acuzaţiei lui Platon la adresa poeţilor este că, atunci când sunt puşi în situaţia de a alege între adevăr şi frumuseţe, sunt prea repede dispuşi să sacrifice adevărul. Esenţa argumentelor poeţilor este că frumuseţea este propriul său adevăr.

Veţi găsi o versiune a pledoariei “frumuseţea este adevăr” în lucrările aproape oricărui scriitor. “Poate că inventez această poveste, dar din motive misterioase care au legătură cu coerenţa internă, plauzibilitatea, justeţea şi inevitabilitatea acesteia, povestea este totuşi adevărată, într-un anume sens, sau cel puţin încearcă să ne spună ceva adevărat despre vieţile noastre şi despre lumea în care trăim”

Platon spune că poetul ne convinge de adevărul versiunii sale despre cum stau lucrurile şi ne convinge folosind întregul arsenal de trucuri şi instrumente poetice. Astfel, poetul este ca un orator, al cărui scop nu este să ajungă la adevăr, ci să te atragă de partea sa.

Revin la situaţia terapeutică. Ce mă împiedică pe mine, ca terapeut, să-mi stabilesc scopul de a folosi ceea ce-mi spune pacientul pentru a veni cu o naraţiune convingătoare (adică plauzibilă) a vieţii pacientului de până în prezent şi cu o schiţă convingătoare despre cum poate continua acest fir narativ în viitor, astfel încât pacientul să poată iubi şi munci productiv în lume?

Răspunsul evident este: ce mă împiedică este loialitatea mea faţă de adevăr. Dar, în practică, poate adevărul - tot adevărul - să fie atins fără o analiză interminabilă? Şi dacă analiza interminabilă nu este practică, de ce să nu ne

mulţumim cu o versiune a adevărului care, într-un anumit sens, funcţionează?

Răspunsul scurt la întrebarea dumneavoastră este da, sigur că trebuie să ne mulţumim cu o versiune a adevărului care funcţionează. Dar, din experienţa mea, am constatat că cel mai adesea ceea ce funcţionează ESTE adevărul - nu prea pot să accept opoziţia pe care aţi stabilit-o între caracterul practic şi adevăr. Mai întâi, până în momentul în care oamenii ajung să vrea să meargă la un psihoterapeut, adesea au epuizat toate explicaţiile plauzibile şi de bun simţ pentru ce li se întâmplă şi au încercat toate formele disponibile de ajutor practic. Este nevoie ca psihoterapeutul să ajute pacientul să sape mai adânc şi să înţeleagă de ce este aşa de nefericit, într-un fel care nu a fost posibil înainte, de obicei, deoarece oamenii nu pot să înfrunte o situaţie dureroasă sau dificilă. Când pacientul ajunge să înţeleagă, indiferent cât de imperfectă sau de incompletă este înţelegerea sa, aceea i se pare a fi adevărul. Nu adevărul istoric sau ştiinţific, sau filosofic, ci adevărul emoţional.

Aş vrea să încerc să mai spun ceva despre natura adevărului în psihoterapie, deoarece cred că în asta stă problema. Să ne gândim o clipă cum se schimbă de-a lungul vieţii modul în care o persoană îşi vede părinţii, să spunem mama. Astfel, în conversaţia psihoterapeutică, se pot distinge viziunea bebeluşului asupra mamei, cea a copilului, a adolescentului, a tânărului cu sau fără copii proprii, a adultului de vârstă mijlocie şi aşa mai departe. Eu cred că, dacă ne gândim la asta ca la un exemplu de cum apar poveştile de viaţă în cadrul terapiei, înseamnă că nu există un adevăr unic şi definitiv, care să fie descoperit treptat şi cu mari eforturi - în cazul acesta, cu privire la persoana mamei şi cine a fost şi este aceasta cu adevărat. Sau, dacă se întâmplă aşa, nu aceasta este misiunea terapiei, aşa cum o văd eu. Mai mult, terapeutul şi pacientul colaborează pentru a înţelege modul în care este

văzută în mintea pacientului o relaţie intimă, formatoare, în baza aspectului important al perspectivei: unde se situează pacientul din punct de vedere al dezvoltării şi nevoilor proprii, al temperamentului, al naturii relaţiei şi al situaţiei exterioare, aşa cum este trăită de el. Din acest motiv, adevărul în psihoterapie este dinamic, în esenţă, dat fiind că derivă din perspectiva unei fiinţe ale cărei caracteristici externe şi interne se modifică, chiar şi puţin, de-a lungul timpului.

Dacă ne gândim, de exemplu, cum un pacient îşi idealizează mama pentru a se proteja de forţa plină a dezamăgirii sale faţă de aceasta, elementul-cheie este să ajutăm pacientul să exploreze logica emoţională a situaţiei şi să înţeleagă cum se încadrează aceasta în dezvoltarea sa şi cum starea de spirit ce rezultă din aceasta îi împiedică evoluţia. Acest lucru s-ar putea face prin eliminarea distorsiunii şi descoperirea a ceva care pacientului i se pare mai real şi mai adevărat în lumea reală. Dar psihoterapeutul îşi propune să acţioneze în sensul înţelegerii lumii interioare a pacientului, eliminând nevoia de distorsionare printr-o înţelegere a nevoii respective, mai degrabă decât printr-o prezentare exagerată a adevărului exterior. (*Mie mi se pare că acest al doilea scenariu se apropie periculos de mult de genul acela de critică şi de invalidare a experienţei care determină oamenii să facă terapie din start.*)

Adevărul în psihoterapia psihanalitică este adevărul interior - adevărul din inima şi mintea pacientului, adevărul perceput şi, dacă suntem norocoşi, înţeles prin inima şi mintea psihoterapeutului. La fel cum încercăm să nu uităm că pacientul este un subiect care percepe, care trăieşte lumea în felul propriu, unic, şi să-l ajutăm să se cunoască mai bine ca atare, şi psihoterapeutul este un subiect care percepe şi simte în relaţia cu pacientul ca obiect. Felul în care terapia oglindeşte toate actele de cunoaştere şi de înţelegere care implică un subiect şi un obiect este ceea ce

permite o explorare binevoitoare şi acordată emoţional a modului în care pacientul fabrică sensuri.

Aşadar, *adevărul pe care se bazează psihoterapia sau*, *cel puţin*, *versiunea mea de psihoterapie este mereu dinamic*, *temporar şi inter-subiectiv*. *Este cuprins în termenii unei relaţii*, *al cărei scop este să analizeze experienţa interioară pentru a-l ajuta pe pacient să trăiască pe cât de deplin posibil în lume*. *De asemenea*, *cred că se bazează şi pe convingerea că ne putem cunoaşte şi înţelege complet pe noi înşine numai prin ceilalţi*, *prin felul în care ne raportăm atât la ceilalţi*, *cât şi la noi în relaţie cu ceilalţi*, *şi prin felul în care ceilalţi se raportează la noi*.

Aşa interpretez şi cartea dumneavoastră Miezul verii[2].

Răspunsul dumneavoastră se bazează în mod evident pe o experienţă clinică bogată şi pe o reflecţie îndelungată asupra acestei experienţe, încât mă simt jenat să ofer un răspuns. Eu nu am niciun fel de experienţă, întrucât nu m-am aflat de nicio parte a dialogului clinic. Cazul la care m-am referit (şi mă întreb dacă reprezintă măcar un caz) mi se pare atât de abstract, încât devine fantezist. Dar daţi-mi voie să continui, pe cât de bine pot.

O să încep prin a pune o întrebare filosofică. Ce este un eveniment în sine, în comparaţie cu evenimentul pe care ni-l interpretăm nouă sau pentru noi, sau pe care alţii ni-l interpretează nouă sau pentru noi, mai ales când aceşti alţii sunt reprezentanţi ai unei autorităţi? “Când aveam opt ani, tatăl meu m-a lovit cu o rachetă de tenis”, spune un subiect. “Nu este adevărat”, spune tatăl. “Agitam racheta şi l-am lovit din greşeală” Ce s-a întâmplat în realitate? Mai exact, care amintire despre această întâmplare este adevărată: a băiatului sau a tatălui? O numesc amintire, dar aceasta este o suprasimplificare: este o engramă care a făcut obiectul unei anumite interpretări. Aş putea chiar să

2 Miezul verii. Scene de viață provincială, Editura Humanitas Fiction, Colecția Raftul Denisei, București, 2012, traducere din engleză și note de Irina Horea. (N. trad.)

merg mai departe şi să spun că este o engramă care a făcut obiectul unei interpretări în spatele căreia se află o anumită voinţă de interpretare (în cazul băiatului, poate voinţa de a da evenimentului cea mai sumbră interpretare, iar în cazul tatălui, voinţa de a-i da o interpretare nevinovată). Cum putem noi să separăm componenta memoriei de componenta interpretării, lăsând deoparte deocamdată voinţa din spatele interpretării? Este posibil - atât filosofic, cât şi neurologic - să vorbim despre o memorie primară, necolorată de interpretare?

Chiar recent am citit un articol de Jonathan Franzen, în care acesta spunea că, după ce dăduse un interviu după altul pentru promovarea noii lui cărţi, simţise că trebuie să se elibereze, altfel avea să înceapă să creadă în povestea de viaţă despre care tot vorbise în interviuri. Eu interpretez nu că arfi spus el neadevăruri în interviuri, ci că repetarea aceleiaşi poveşti a propriei vieţi lăsa o urmă atât de adâncă, încât în curând avea să-şi piardă libertatea de a interpreta (de a-şi aminti) viaţa sa altfel.

Să vezi în povestea vieţii un compendiu de amintiri pe care eşti liber să le interpretezi în prezent conform cerinţelor (şi dorinţelor) prezentului mi se pare modul tipic de gândire al unui scriitor. Aş spune că la polul opus se află modul în care îşi văd viaţa mulţi oameni: ca pe o istorie permanentizată (“nu poţi schimba trecutul”). Ciudat este cum mulţi dintre noi vrem să ne permanentizăm povestea vieţii repetând la nesfârşit, şi nouă înşine, dar şi altora, o interpretare preferată a acestei poveşti.

Poţi auzi exemple banale de permanentizare a unei bucăţi de istorie în orice zi a săptămânii, doar stând în autobuz şi trăgând cu urechea la conversaţii. “I-am spus... Ea mi-a zis... Eu i-am răspuns..”

Dumneavoastră scrieţi despre modurile schimbătoare în care cineva îşi poate vedea trecutul în funcţie de vârsta sau de dezvoltarea sa personală; folosiţi cuvântul *perspectivă*. Nu cred că noi doi ne deosebim aşa de mult în această

privinţă. Terapeutul care se confruntă cu noţiunea “banală” că trecutul unei persoane (mai exact, povestea trecutului acesteia) este imuabil vede în asta, cu siguranţă, un obstacol.

Aşa cum am mai spus, ce mă interesează pe mine în aceste poveşti fixe de viaţă nu este neapărat ce conţin ele, ci mai degrabă ce a fost lăsat pe dinafară.

Bănuiesc că această lăsare pe dinafară este refulare*; iar teoria spune că bucăţelele care au fost eliminate sunt încă acolo, undeva, în adâncurile întunecate ale memoriei. Ştiu că noi, oamenii, dispunem de un creier imens, dar este oare suficient de mare să cuprindă tot ce a fost lăsat pe dinafară? Ceea ce lăsăm pe dinafară nu înseamnă tot ce se află în univers, mai puţin mica noastră parte? Spunem că le lăsăm pe dinafară pentru că nu sunt relevante. Prin asta, înţelegem că nu sunt relevante pentru interpretarea prezentă pe care preferăm să o dăm trecutului nostru.

Toate acestea mă trimit înapoi la sugestia dumneavoastră că psihoterapeuţii ar putea învăţa de la scriitori (în cazul de faţă, scriitori deficţiune) cum să urmărească sau măcar să fie mulţumiți cu o poveste de viaţă al cărei adevăr este unul poetic (un termen greu de definit, mai târziu scrieţi despre “adevărul a ceea ce se află în inimă şi în minte”, care ar putea să fie acelaşi lucru sau nu), şi nu unul pragmatic, care să se conformeze cu faptele date.

Aşfi de acord şi aş putea fi chiar convins să merg şi mai departe: să spun că terapeutul ar putea urmări să insufle pacientului libertatea de a fi stăpânul propriei poveşti de viaţă; că sentimentul de libertate sau de stăpânire şi ceea ce poate fi realizat prin acesta se poate dovedi mai important chiar decât povestea în sine.

Totuşi, întrebarea este dacă chiar ne dorim să avem o societate în care toţi oamenii din jur se simt încurajaţi (un termen pe care îl folosesc cu prudenţă) “să fie cine vor ei să fie” jucându-şi (traducând în act) miturile personale (adevărurile “poetice”) pe care şi le-au construit Avem

încredere că imaginaţia umană este o forţă invariabil aflată în slujba binelui? Oare în nouăzeci şi nouă la sută dintre cazuri, imaginaţia umană nu se opreşte asupra celei mai banale poveşti, alese din repertoriul comercial?

Ce alternative ar avea cineva, nu sunt sigur Pe de o parte, sunt alarmat de posibilitatea unei lumi în care noţiunea de libertate a oamenilor ar include libertatea de a-şi reconstrui istoriile personale la nesfârşit, fără teamă de sancţiune (frica de principiul realităţii*). Pe de altă parte, dacă un individ care este profund nefericit poate fi înveselit de încurajările de a-şi revizui povestea vieţii, dându-i o orientare pozitivă, cine ar putea să obiecteze?

în primul caz, mi se pare că adevărul contează, în sfârşit. Nu putem să fim cu toţii cine ne place nouă să credem că suntem. în al doilea caz, mi se pare că adevărul contează mai puţin. Ce rău e într-o minciună nevinovată dacă ne face să ne simţim mai bine? (Exemplu de o astfel de minciună: după ce murim, ne trezim într-o altă lume, una mai bună.)

Ajutaţi-mă să trec de punctul acesta.

Cu siguranţă pot să încerc!

Dacă extrapolez un pic, alternativele psihologice pe care le aud în răspunsul dumneavoastră sunt: o relaţie cu realitatea externă, care este invocată ca inumană la modul literal - pură, fără interpretare şi, astfel, mai presus şi dincolo de noi (*cred că ne referim la aceasta ca la o necesitate morală cu expresii de genul "trezeşte-te la realitate" şi "înfruntă realitatea"*); *şi, de cealaltă parte, o situaţie alarmantă în care cunoaşterea unei realităţi coordonate, comune, este minimă, iar oamenii sunt izolaţi unii de alţii din cauză că sunt absorbiţi în fantasma lor de îndeplinire a dorinţelor şi în poveştile cel mai convenabil de spus despre vieţile lor.*

Ceea ce lipseşte este senzaţia că suntem fiinţe pe această lume: în această descriere, fie parcă existăm numai în mintea noastră, fie, într-un sens, nu existăm deloc.

Experienţa externă şi cea internă sunt în conflict, nu într-o relaţie.

Ideea de realitate pură, externă - un spaţiu în care are loc un eveniment, care este doar un eveniment în sine - nu este ceva ce pot intui altfel decât într-un mod care pare forţat şi pe deplin abstract. Pot să mă bazez doar pe experienţa mea - pe ce altceva? - din care rezultă că experienţa este absolut o chestiune de perspectivă, fie individuală, fie comună. Adică are loc în mintea fiinţelor. Dar dacă experienţa se află în mintea fiinţelor, fiinţele, la rândul lor, se află clar situate în lumea noastră comună, lumea stâncilor şi a copacilor, şi a râurilor, şi a betonului, şi a maşinilor, şi a altor oameni. Aşadar, ceea ce spun nu este în niciun caz o negare a experienţei comune, a ceea ce se numeşte realitate sau normalitate, ci mai degrabă o observaţie destul de simplă cu privire la locul cunoaşterii noastre, o pledoarie pentru un simţ profund al realităţii ca fiinţe subiective pe lume.

Artiştii - cântăreţii, pictorii, scriitorii - sunt cei care m-au inspirat cel mai mult în ceea ce priveşte natura subiectivă şi intersubiectivă a experienţei; cei care îmi spun că nu putem decât să fim noi înşine, dacă am găsi încrederea să realizăm asta; şi că, vrem-nu vrem, suntem influenţaţi de alţii, de cei care au venit înaintea noastră şi cei care trăiesc alături de noi, în moduri pe care doar le bănuim.

Arta pe care o iubesc pare să-mi spună: "Priveşte la ce se întâmplă în jurul tău - cu toată bogăţia, detaliile şi culorile, cu frumuseţea şi urâţenia sa; nu te opri din a privi şi din a te gândi la ce vezi; dar nici nu uita că tu eşti cel care priveşte, că ai o poziţie şi un loc din care priveşti - şi la fel fac şi alţi oameni. Ocupă acea poziţie pe deplin."

Această invitaţie de a-ţi ocupa perspectiva - de a o înţelege şi a o deţine cu toată dificultatea şi complexitatea ei, pe cât de atent posibil - mi se pare esenţială pentru practica psihanalizei post-moderne, de secol XXL Ideea este că toţi avem câte o perspectivă, care sigur că nu este

statică, ci se modifică şi se dezvoltă, şi în poveştile pe care ni le spunem despre vieţile noastre putem alege să-i fim mai mult sau mai puţin fideli. Nu putem pur şi simplu să înlocuim o perspectivă cu alta cu hotărârea de sine pe care o descrieţi; sau, dacă facem asta, atunci există costuri considerabile.

îmi amintesc de un bărbat care suferise o traumă în copilărie, şi anume fusese abandonat de un părinte, iar modul său de a gestiona situaţia, în mare, a fost să-şi scoată din minte experienţa insuportabilă. La un anumit nivel, ştia ce se întâmplase cu el, deoarece îşi construise o poveste de viaţă care includea trauma şi era coerentă, chiar dacă era limitată ca profunzime şi amploare. Dar continua să se lupte cu trauma, ca experienţă emoţională, în ceea ce priveşte impactul complet pe care îl avusese asupra lui şi măsura în care îl afectase în diferitele etape ale dezvoltării sale. Abandonul fusese o experienţă prea greu de gestionat în copilărie, şi modalitatea pe care a găsit-o el ca să depăşească această experienţă părea să funcţioneze - să meargă, cum se spune. Abia mai târziu s-a trezit victima compulsiei la repetiţie, încercând inconştient şi repetat să-şi repare situaţia psihică internă, dar incapabil să o facă. A căutat peste tot dragoste şi validare, dar nu a găsit ceea ce căuta, fiindcă sentimentele de abandon şi neglijare din copilărie nu au putut fi recunoscute conştient. Pe scurt, nu prea ştia ce căuta. Aceasta nu este libertate - libertatea de a alege o versiune preferată a vieţii proprii de la început - ci tocmai opusul ei.*

Libertatea oferită de psihanaliză este ajutorul dat de o persoană binevoitoare şi experimentată pentru a explora şi a dezvolta perspectiva proprie fără inhibiţie şi constrângere, în măsura în care acest lucru este posibil. Mie aceasta mi se pare o libertate reală, chiar dacă uneori înspăimântătoare. Dar există un paradox, şi anume că, adoptând această libertate, descoperi aspecte din

experienţa ta, *din tine*, *de care nu poţi scăpa*, *indiferent cât ai vrea*.

Capitolul 3

Este adevărat că amintirile - urme neurologice ale unei experienţe trecute - sunt imuabile? Nu suntem liberi să înlocuim amintirile care ne supără cu amintiri inventate care ne fac să ne simţim bine? Dacă obiectăm ca oamenii să-şi inventeze trecutul, obiecţiile noastre nu sunt pur şi simplu etice? Psihanaliza clasică şi afirmaţia acesteia că nu ne putem refula amintirile neplăcute după voie. Exemplul faptelor rele: trebuie ca eforturile făptaşului de a le şterge din catastif să fie sortite eşecului? Această afirmaţie nu se bazează pe credinţa în dreptatea supremă a universului?

Cum este tratată memoria în teoria psihologică. Memoria procedurală faţă de memoria episodică. Experienţa de a da formă unei amintiri. Necazurile unor pacienţi din viaţa reală care caută ajutor terapeutic: dificultăţi întâmpinate încercând să-şi facă povestea vieţii coerentă; un sentiment fragmentat al sinelui; incapacitatea de a integra emoţiile în amintiri. Teoria psihanalitică şi tratamentul său nuanţat al mecanismelor de apărare (clivaj*, proiecţie, refulare). Refularea în serviciul dezvoltării psihicului faţă de refularea care împiedică dezvoltarea.

Există un aspect al teoriei psihologice a ceea ce eu numesc engrame, cu care încă mă lupt, un aspect care se poate dovedi esenţial pentru a diferenţia între viaţa reală şi viaţaficțională, între oamenii reali şi oamenii din cărţi

In ceea ce priveşte comparaţia dintre realitate şi fantezie, cred că m-aţi înţeles greşit. Polii pe care îi sugeram nu sunt (a) o realitate lipsită de interpretare, la care nu avem acces (ceea ce aş numi numen) şi (b) o realitate creată intenţionat de sine, pe care am putea la fel de bine să o numim fantezie. Un pol este cu siguranţă fantezia, dar celălalt este senzaţia pe care un om o are despre sine ca fiind fixat imuabil, deoarece istoria din care s-a dezvoltat (amintirile care îi alcătuiesc trecutul) este imuabilă, “acolo”.

Ceea ce încă nu înţeleg la un nivel psihologic empiric, chiar şi la un nivel neurologic, este de ce acele amintiri ar trebui să fie imuabile - de ce să nu poată fi modificate, să nu li se poată da o direcţie diferită (vezi nota de mai jos), ba chiar, la extremă, să fie complet şterse şi înlocuite cu alte amintiri, mai plăcute.

Cred că problema mea poate fi exprimată mai simplu astfel: de ce nu pot instala un nou set de amintiri care să mi se potrivească mai bine decât cele vechi? Sau, altfel spus: chiar dacă trebuie să accept că încercarea de a instala un set de amintiri noi - un nou trecut - nu funcţionează în practică, de ce nu poate funcţiona?

Pun această întrebaregândindu-mă la exemplul adulţilor care instalează continuu amintiri în mintea copiilor: “Nu-ţi aduci aminte cum...?” Sunt precaut, aşa cum se cuvine, în a mă da pe mine însumi ca exemplu, dar daţi-mi voie să vă spun că nu am amintiri înainte de vârsta aproximativă de patru ani care să nu fi fost întărite, dacă nu chiar instalate, fie prin cuvintele mamei, fie prin vreo fotografie interpretată pentru mine de mama. “Nu-ţi aduci aminte? Era de ziua ta, când ai împlinit trei ani. Atunci stăteam în casa aia veche şi urâtă din Warrenton, unde se făcea atât de cald, iar ţânțarii bâzâiau toată noaptea”

Am o cicatrice pe coapsa dreaptă. Cicatricea este acolo, deci ceva trebuie să o fi cauzat-o. Dar singura mea amintire despre ce s-a întâmplat mi-a fostfurnizată de mama mea, care mi-a povestit despre un accident care s-a întâmplat în 1942 şi care s-a soldat cu trei, patru sau cinci copci. “Şi ai fost foarte curajos. Nu ai plâns” Aşa am devenit genul de băieţel care nu plânge. Un exemplu de cum amintirile implantate îşi pot exercita influenţa până târziu în viitor.

Trebuie să existe un răspuns standard la întrebarea mea despre rezistenţa unei amintiri la ştergere sau înlocuire, dat fiind că este o întrebare atât de evidentă. Şi totuşi, chiar fără să ştiu care va fi răspunsul standard, pot să prevăd că

îi voi opune rezistenţă. Pur şi simplu, sentimentul de maleabilitate a memoriei este prea puternic.

încă nu am ajuns la punctul principal al răspunsului dumneavoastră, care se referea la comandă (de exemplu, comanda de a-ţi ocupa propria perspectivă). Cred că detectez o anumită forţă etică în spatele acestei comenzi, deşi spuneţi că poate fi justificată cu nişte argumente sănătoase: dacă alegi să ocupi o perspectivă fantezistă, mai curând sau mai târziu vei avea de plătit un preţ real.

Şi recunosc că mulţi dintre marii romancieri sunt de acord cu dumneavoastră în această privinţă. Emma Bovary încearcă să trăiască şi-n realitate ca într-o fantezie (adică încearcă să trăiască precum eroina unuia dintre romanele de dragoste pe care le devorează ca adolescentă), dar lumea nu îi permite.

Dar dacă alege cineva să se manifeste la o scară mult mai puţin grandioasă decât Emma? Dacă cineva îşi inventează un trecut fantezist, care nu duce la niciun conflict cu lumea, ci doar face ca trecutul său să pară mai interesant şi, astfel, poate îl face pe respectivul mai fericit? Cu siguranţă, nu puteţi nega că există astfel de oameni în viaţa reală, oameni cărora nu le place trecutul care li s-a dat şi l-au înlocuit cu unul mai bun.

Admit, şi eu am tendinţa să consider că e greşit să se procedeze astfel. în această privinţă, fac parte din şcoala lui Flaubert. Dar mi-arfi foarte greu să spun de ce este greşit.

Aşadar, după cum puteţi vedea, încă sunt blocat.

(O notă de subsol despre direcţie: experţii par să nu cadă de acord asupra originii termenului “direcţie” în contextul “a da faptelor cutare direcţie”. Din ce îmi amintesc eu, utilizarea acestuia provine din fizica particulelor, unde două particule pot părea identice în toate privinţele, şi totuşi exercită forţe diferite. Acest lucru se explică prin faptul că o particulă se învârte în sensul acelor de ceas, iar cealaltă în sens invers.)

Sunt de acord cu maleabilitatea memoriei. Intr-adevăr, cu cât mă gândesc mai mult la asta, cu atât mai mult maleabilitatea mi se pare intrinsecă procesului de aducere aminte.

Mă întreb ce este memoria? Ce este şi la ce serveşte? Termenul se referă la o varietate de forme de codificare sau reprezentare a experienţei (există memorie verbală, vizuală şi senzorială, de exemplu) în scopul învăţării şi dezvoltării de-a lungul vieţii. La un nivel elementar, toţi avem nevoie să ne amintim ca să stăpânim cele mai elementare repertorii comportamentale, iar la un nivel mai avansat, continuăm să ne folosim memoria de-a lungul vieţii ca pe un mod de a reflecta asupra experienţei noastre şi de a învăţa din ea. Din acest punct de vedere, dorinţa de a ne fixa povestea vieţii poate fi un aspect al unei pulsiuni profund adaptive de a repeta lecţiile trecutului, din care rezultă instrucţiuni implicite pentru noi înşine în prezent.

Literatura psihologică identifică două sisteme principale de memorie: memoria procedurală, care este non-verbală şi permite realizarea unor secvenţe de acţiuni precum mersul, căţăratul, condusul şi aşa mai departe; şi memoria episodică, ce se referă la capacitatea de a codifica experienţa în termeni verbali şi, mai exact, narativi - tipul de memorie pe care ne bazăm ca să ne spunem nouă şi altora ce s-a întâmplat. Memoria episodică depinde de limbaj şi, prin urmare, se consideră că nu există înainte de vârsta de aproximativ patru ani, ceea ce este în perfectă concordanţă cu experienţa dumneavoastră, în timp ce memoria procedurală acţionează de la începutul vieţii.

În prezent, scriu note detaliate despre şedinţele de terapie săptămânale, adesea de câte patru-cinci pagini, pentru supervizare. Dacă mă aşez să le scriu imediat după şedinţă şi înainte să aibă loc vreo procesare, am impresia că nu-mi amintesc nimic, deoarece materia primă de la şedinţă nu are nicio formă. Dacă revin după câteva ore să scriu, îmi dau seama că mintea mea a început deja singură să

impună o formă interacţiunilor, ceea ce facilitează construirea unei relatări cu privire la şedinţa respectivă. Sunt adesea conştientă de atenţia inevitabil selectivă pe care o acord anumitor aspecte ale experienţei care mi se par mie interesante sau relevante faţă de alte gânduri despre caz. Unele aspecte ale şedinţei sunt eliminate, altele primesc o anumită importanţă sau semnificaţie în felul în care sunt raportate în notiţe. Observ cât de greu poate fi să-mi amintesc o anumită porţiune a şedinţei sau cât de nesigură sunt în privinţa ordinii lucrurilor. De asemenea, constat că mintea îmi joacă feste şi-şi creează propria accepţiune semi-ficţională a modului în care s-au întâmplat lucrurile, influenţată probabil de un simţ subiacent al intrigii sau al naraţiunii în legătură cu întâlnirea.

Părerea mea este că memoria apare tocmai în aceste activităţi, în aceste plămădiri şi modelări la scară mică ale experienţei prin reprezentare.

În ceea ce priveşte îngrijorările dumneavoastră, probabil este util să vă gândiţi la această modelare a memoriei prin prisma gradelor (a nivelului de distorsionare a experienţei), a relevanţei emoţionale (făcând diferenţa, de exemplu, între povestirea unui episod care exclude un eveniment important şi o povestire care elimină lucruri mai puţin importante sau care înlătură emoţia din amintire) şi a cunoaşterii de sine (măsura în care subiectul este conştient de aceste procese).

Dar ajung la gândul următor: când oamenii caută ajutor psihoterapeutic pentru că sunt în suferinţă, de obicei există o deteriorare reală a coerenţei sistemelor de memorie şi a sentimentului de sine care le însoţeşte - dacă doriţi, o deteriorare a modului în care se îmbină totul. În cabinet, vedem oameni care comunică despre ei înşişi, adesea inconştient, lucruri care contrazic povestea pe care o spun în mod conştient. Parcă ar exista o neconcordanţă între memoria timpurie, non-verbală, poate un aspect al

memoriei procedurale, şi sistemul de memorie episodică sau narativă. Vine o femeie care povesteşte cât este de competentă şi de capabilă şi, în mod evident, este uimită de eşecurile repetate din relaţiile ei. Dar impresia pe care o dă este aceea de vulnerabilitate şi de tinereţe (pare mult mai tânără decât este, de fapt), iar în relaţiile intime este atât de dependentă şi de pretenţioasă încât, până la urmă, îi alungă pe toţi. Un bărbat se prezintă ca fiind foarte admirat de femei, vorbeşte cu mândrie despre abilităţile lui de seducător, dar singurul moment în care manifestă emoţie este când vorbeşte despre tatăl lui, şi clar caută o prietenie apropiată cu un bărbat, dar nu primeşte intimitatea pe care o doreşte. Şi aşa mai departe...

Sigur că toţi ne contrazicem şi pe noi înşine, şi pe alţii într-o măsură mai mare sau mai mică, dar în aceşti oameni, sentimentul de izolare este extrem, cel puţin în momentul în care caută ajutor. Şi problema în acest caz chiar pare să fie una de adaptare, mai degrabă decât de exactitate a memoriei, cel puţin în scopul înţelegerii suferinţei umane.

Relatarea dumneavoastră despre ce se întâmplă în timp ce vă scrieţi notiţele după o şedinţă terapeutică estefascinantă. A acordat cineva atenţie până acum acestei etape din relaţia dintre pacient şi terapeut, o etapă din care pacientul lipseşte cu desăvârşire, iar terapeutul lucrează singur pentru a reda fidel ce s-a întâmplat în timpul întâlnirii lor, încercând să excludă interferenţele (în sens de unde radio) forţelor din propria sa viaţă?

Cred că înţeleg acum cât de abstracte sunt scenariile mele în comparaţie cu situaţiile terapeutice efective pe care le trăiţi dumneavoastră, unde există o separare imediat evidentă între cuvintele pacientului şi dovada oferită nu numai de istoricul acestuia, ci şi de drama pe care corpul său o interpretează în faţa noastră. Cu toate acestea, daţi-mi voie să merg mai departe.

Ceea ce continuă să mă tulbure este noţiunea unui sine construit pe baza unor amintiri pe care am putea dori să le

numim false (ficţionale), numai că falsitatea lor nu poatefi determinată, deoarece istoria “reală” la care acestea apelează pentru sprijin s-a pierdut iremediabil în trecut şi, de asemenea, deoarece persoana care a creat acest trecut (poate) fals este mulţumită de el şi nu are niciun motiv să se expună ochiului unui profesionist al îndoielii (un psihanalist, de exemplu) a cărui misiune ar putea fi să-l submineze.

Aici intrăm în teoria clasică a refulării*, cu care m-am familiarizat numai prin intermediul lui Freud, aşa că dacă teoria a evoluat, vă rog să mă corectaţi.

Teoria clasică, aşa cum o înţeleg eu, afirmă că refularea nu poate reuşi: orice este refulat într-un loc se manifestă în alt loc, deşi poate într-o formă atât de puternic deghizată, încât numai un specialist experimentat îi poate determina rădăcinile.

(în acelaşi timp, spune Freud, refularea este necesară: refularea este baza civilizaţiei; este ceea ce distingefiinţele umane de animale.)

Afirmaţia că refularea nu poate reuşi şi, prin urmare, că nu suntem liberi să ne creăm propriul trecut îmi pare că se bazează în cele din urmă pe încrederea în dreptatea universului. Pentru ceea ce câştigăm refulând ce nu vrem să ne amintim trebuie să plătim prin otrăvirea subterană a altor aspecte ale vieţii noastre.

Dar par să existe prea multe dovezi că această încredere nu are o bază reală. Ca să dau un exemplu extrem, anumiţi oameni care au comis acte condamnabile - tortură, crimă - par capabili să construiască poveşti de viaţă (amintiri) pentru ei înşişi din fragmente selectate ale realităţii (programul lung de muncă, recunoştinţa superiorilor, promoţiile şi medaliile pe care le-au primit) şi să trăiască cu aceste amintiri şi în conformitate cu acestea, refulând toată urâţenia.

Teoria clasică, cel puţin în versiunea sa populară, spune că astfel de oameni au relaţii nefericite cu soţiile şi copiii lor;

spune că aceştia suferă de coşmaruri; spune că sunt bântuiţi în secret de plânsetele propriilor victime, de ceea ce încearcă şi nu reuşesc să refuleze din trecutul lor “real”.

Intr-adevăr, dacă îi faci proces unui călău sau dacă îl obligi să meargă la un curs de reabilitare psihică, este posibil ca acesta să înceapă să-şi amintească plânsetele “refulate”. Dacă memoria este maleabilă într-o direcţie, anulând ceea ce-l deranjează pe subiect, cu siguranţă este maleabilă şi în direcţia opusă. Dacă amintirile fără plânsete în ele sunt dubioase, de ce amintirile cu plânsete ar fi mai puţin dubioase? întrebarea nu este dacă undeva există un copil care plânge; întrebarea este dacă amintirea despre copilul care plânge este adevărată şi resimţită în realitate.

Şi aşa ajung la o dilemă, la fel cum cred că ar ajunge şi Freud. Prin natura lucrurilor, analistul nu prea are ocazia să vadă oameni fericiţi. Evidenţele psihanalizei sunt pline de oameni pentru care (după socoteala mea) s-a încercat refularea, dar fără succes. Pe mine nu cazul rar, extrem, al călăului mă tulbură, ci cazurile mult mai frecvente ale oamenilor pentru care refularea, pe care acum putem să o numim din nou uitare, a funcţionat şi, defapt, a devenit fundaţia unei vieţi fericite şi reuşite.

Principiul după care funcţionează ceea ce descrieţi nu este cel al dreptăţii, *deoarece acele persoane care suferă o traumă fără vreo vină se văd obligate să-şi depăşească trecutul la fel ca şi cele care o provoacă*. *Mai degrabă*, *dacă îl ridicăm la statutul de etică*, *este vorba despre principiul umilităţii în faţa unei experienţe emoţionale şi inconştiente*.

Trebuie făcută o distincţie esenţială între refularea care acţionează pentru a proteja psihicul şi, *astfel*, *serveşte cauzei dezvoltării*, *şi refularea care funcţionează pentru a împiedica dezvoltarea şi are un caracter mai degrabă defensiv decât protector*. *Prima contribuie la fundaţia unei vieţi fericite şi reuşite*; *a doua nu*. *Din câte am văzut*, *adesea numai timpul face diferenţa între cele două*.

După părerea mea, teoria clasică nu prezintă refularea ca fiind sortită eşecului, ci ca pe o modalitate foarte bună de a proteja psihicul de disconfort şi durere, un corolar psihologic al anesteziculului natural din domeniul biologic. Există o concepţie greşită răspândită că psihanaliza reprezintă apărările psihice drept inerent nesănătoase şi susţine fantasma potrivit căreia, dacă am şti cum, ar trebui să trăim fără apărări. De fapt, literatura psihanalitică include descrieri largi ale unei game de procese şi sisteme defensive care sunt intrinseci experienţei umane. Fiecare are propria valoare de dezvoltare, prin protejarea psihicului în diferite etape de vulnerabilitate sau nevoie şi prin organizarea experienţei în anumite moduri. (Cu alte cuvinte, nu există nicio zonă fără apărare: la fel cum nu putem scăpa de subiectivitate, nu putem trece de apărările care delimitează şi protejează percepţia şi perspectiva.)*

Problemele apar când apărările sunt folosite prea mult şi greşit. Aşadar, clivajul - împărţirea lumii şi a sinelui care percepe lumea conform unor calităţi diferite: bine şi rău, prietenos şi ostil etc. - este o modalitate eficientă de a structura percepţia încă din cele mai timpurii etape ale vieţii. Funcţionează bine în situaţii presante, care necesită acţiune, cum ar fi sporturile competitive sau războiul, dar duce la probleme dacă domină în relaţiile intime. Proiecţia, faptul de a ne pune imaginar în locul altei persoane şi de a ne identifica cu aceasta, stă la baza întregii compasiuni umane, însă duce la un sentiment de sărăcire psihologică şi la o confuzie emoţională destul de mare când o persoană se proiectează într-un mod fix şi ireversibil. Refularea sentimentelor libidinale faţă de propriii părinţi este o parte necesară din dezvoltarea adolescentului. Aceasta creează spaţiul pentru ca o persoană tânără să se separe de familie şi să formeze o relaţie semnificativă în faza de maturitate timpurie. Dar, dacă refularea sentimentelor de dragoste devine un obicei adânc înrădăcinat, apar probleme.*

Avansăm cu răspunsul acesta?

Capitolul 4

Oedip Rege ca poveste a cărei morală este aceea că trecutul nu poate fi îngropat. De ce o poveste cu o morală opusă nu pare fezabilă. Critica lui Dostoïevski (în *Demonii*) cu privire la pretenţia de cunoaştere completă de sine. *Litera stacojie* ca poveste a unei femei ce acceptă consecinţele acţiunilor ei, dar în privat neagă dreptul societăţii de a o judeca. Comportament comparabil printre criminali din viaţa reală. Constrângeri din viaţa reală cu privire la ştergerea trecutului nostru. *Litera stacojie* ca poveste exemplară despre acceptarea, şi nu ştergerea, unui trecut ruşinos. Modul creştin în care Dostoïevski a înţeles motivul confesiunii lui Raskolnikov în *Crimă şi pedeapsă*. Reinterpretarea acestui motiv de către Freud. Distincţia dintre confesiunea adevărată şi cea care serveşte propriile interese în practica clinică. Reflecţiile lui Klein cu privire la vină şi reparaţie.

Daţi-mi voie să explic de ce spun că la baza convingerii că nu suntem liberi să ne creăm propriul trecut stă probabil încrederea în dreptatea universului.

Iată una dintre intrigile de bază ale unei poveşti: în tinereţe, un bărbat (de obicei este vorba despre un bărbat) comite un act ruşinos, poate chiar o crimă. Fuge, îşi acoperă urmele, îşi ia un nume nou, îşi face o altă viaţă într-un loc îndepărtat. Anii trec. Se căsătoreşte şi are copii. Devine un stâlp al noii comunităţi. începe să creadă că secretul lui este în siguranţă, că a scăpat de trecut. Apoi, într-o zi, în oraş sosește un străin care începe să pună întrebări indiscrete. Implacabil, pas cu pas, secretul bărbatului este scos la iveală. Este făcut de ruşine. Ruinat.

Există multe romane construite pe această intrigă (gândiţi-vă la Thomas Hardy). Citirea lor este o experienţă interesantă. în măsura în care ne identificăm cu eroul, nu vrem ca secretul lui să se afle, nu vrem ca adevărul să iasă la suprafaţă. în această privinţă, aceste romane sunt opusul

romanului detectiv, în care ne identificăm nu cu bărbatul cu un trecut îngropat, ci cu intrusul indiscret.

(*Oedip rege* combină cele două forme: Oedip este şi cel cu un trecut îngropat, şi detectivul.)

Ajung la subiect. Povestea este despre futilitatea încercării de a scăpa de trecut, de a te reinventa. Trecutul (şinele de dinainte) refuză să fie îngropat.

în poveste, citită ca o alegorie a proceselor psihice, conştiinţa este reprezentată de societate, de cunoaşterea publică. Şinele (eroul) nu-şi uită niciodată trecutul secret, este bântuit de el, dar speră că îl poate ţine ascuns în el. Voinţa eroului reprezintă astfel forţa din cadrul psihicului care încearcă să refuleze amintirile inconfortabile, ruşinoase, să le ascundă de conştiinţă.

Romanele care folosesc această intrigă dau o lecţie, la fel ca romanele detective care folosesc versiunea în oglindă a acestei intrigi. Lecţia este că nu putem scăpa de trecutul nostru, că nu suntem liberi să ne reinventăm. Aceste romane sunt de obicei foarte captivante: pe măsură ce le citim, încercarea - sortită eşecului - dea păstra secretul devine treptat încercarea noastră. De ce se întâmplă aşa? Poate pentru căfiecare dintre noi, într-unfel sau altul, păstrează speranţa de a-şi reinventa viaţa şi nu vrea să recunoască faptul că trecutul este inevitabil.

Acum, imaginaţi-vă o poveste care încearcă să transmită exact morala opusă: că putem să ne facem şi să ne refacem viaţa cum dorim, că trecutul rămâne trecut, că secretele pot fi îngropate şi uitate fără grijă. Poate exista o astfel de poveste care să funcţioneze ca atare? Putem avea o poveste care să se încheie cu “şi secretul lui a fost uitat şi el a trăit fericit până la adânci bătrâneţi”?

Dat fiind că se termină cu un paradox - secretul nu este cu adevărat îngropat, din moment ce cititorul l-a aflat - o astfel de poveste nu poate exista, cel puţin nu într-o versiune serioasă, lipsită de ironii. Cu alte cuvinte, nu numai tradiţia moral-religioasă în care am fost crescuţi, dar şi tradiţia

poveştii şi poate chiar forma acesteia refuză să recunoască posibilitatea de a îngropa trecutul.

Există un sens în care marile intrigi se supun noţiunii de dreptate sau o evocă. Şi anume, povestea care poate fi spusă - povestea bărbatului care încearcă, dar nu reuşeşte să îngroape trecutul - ne spune ceva despre dreptatea cosmică; în timp ce povestea care nu poate fi spusă - povestea bărbatului care îşi îngroapă trecutul şi trăieşte fericit până la adânci bătrâneţi - nu poate fi spusă pentru că îi lipseşte corectitudinea (dreptatea).

Dar dacă adevăratul secret, secretul inadmisibil, secretul despre secrete, este că secretele pot, într-adevăr, să fie îngropate şi că noi putem, într-adevăr, să trăim fericiţi până la adânci bătrâneţi? Şi dacă acest mare secret este ceea ce încearcă să îngroape poveştile asemănătoare celei a lui Oedip? Cu alte cuvinte, dacă cultura noastră, poate chiar cultura umană, în general, a creat o formă de naraţiune care, la suprafaţă, se referă la imposibilitatea de a îngropa secretele, dar sub suprafaţă încearcă să îngroape singurul secret pe care nu îl poate accepta: că secretele pot fi îngropate, că trecutul poate fi eliminat, că dreptatea nu domneşte?

După cum vedeţi, chestiunea secretului, fie el ţinut minte, fie uitat, continuă să mă roadă. Aş vrea să cred că universul este corect, că există un ochi care vede totul, că încălcările legii nu trec nepedepsite până la urmă. Dar o voce mă tot întreabă: chiar aşa e? Oare viaţa de zi cu zi nu abundă în exemple de oameni care au uitat acele evenimente a căror amintire le pică greu şi totuşi prosperă?

în acest context citesc ceea ce spuneţi despre refulare (uitare) ca mecanism care ne permite să ne protejăm în timpul creşterii. Ce se întâmplă cu dreptatea, mă întreb, dacă suntem liberi să ignorăm aspecte ale trecutului în numele creşterii personale? în ce punct devine condamnabilă refularea în scopul împlinirii personale? în timp ce părinţii mei dorm, îl sufoc pe frăţiorul meu în

leagăn; iar medicul legist declară că a fost un caz de apnee, iar eu devin rege. Amintirea refulată a acestui act îmi otrăveşte fiecare zi din viaţă până când mărturisesc, în sfârşit (mă supun legii), fac penitenţă şi sunt absolvit; sau, dimpotrivă, pot să uit totul fără grijă şi să trăiesc o viaţă mulţumită, fără pată?

Prima întrebare: dacă este comis de un copil de trei ani, acest act este condamnabil? A doua întrebare (şi cea reală): cine va afla despre asta dacă eu, singurul martor al actului, mi-am refulat propria amintire legată de el?

Intrăm pe teritoriul lui Dostoïevski. Dacă nu există Dumnezeu, ce sens mai are totul?

Sunt destul de sigură că nu este în regulă să răneşti oameni în dreapta şi-n stânga şi apoi să nu te mai gândeşti la asta. Sau, altfel spus, dacă eşti genul de persoană care învaţă să facă asta, mai devreme sau mai târziu lumea se va prinde şi relaţiile cu alţi oameni vor fi foarte dificile, cu siguranţă. Din punct de vedere psihanalitic, nu este vorba doar că este greşit să procedezi aşa şi că trebuie să se facă dreptate pentru a obţine o oarecare răzbunare. Mai important este că, din cauză că suntem fiinţe sociale, din cauză că existăm în relaţie cu alţii şi avem nevoie de relaţii cu alţii, aspectele privitoare la starea personală de bine şi la moralitatea socială sunt legate unele de altele într-un mod profund, inextricabil. Nu înseamnă mereu acelaşi lucru, dar sunt legate unele de altele.

Eu răspund diferit la povestea despre bărbatul-cu-un-secret-ruşinos-devenit-bun. De ce ne identificăm cu o asemenea figură? De ce ne simţim protectori la adresa lui, a vieţii pe care şi-a făcut-o şi a secretului lui? Parţial, cred că este din cauză că înţelegem şi apreciem nevoia protagonistului de a repara situaţia. înţelegem că acum face atâtea eforturi înspre bine nu în ciuda faptului că a comis un act ruşinos, ci din cauza lui; că trecutul ruşinos şi prezentul valoros sunt părţi legate, nu disparate ale poveştii şi că, pentru a ajunge de la una la alta, a avut loc

un fel de reflecţie, chiar şi din cea mai personală. (*Dacă protagonistul ar încerca să scape de trecutul său şi nu să înveţe din el sau să-l înfrunte în orice fel, atunci în mod natural ne-am identifica cu forţele care încearcă să-l dea de gol.*)

Daţi-mi voie să spun din nou povestea unui personaj cu un secret ruşinos, dar, în cazul de faţă, cunoscut. Povestea este cea a lui Hester Prynne din Litera stacojie *de Hawthorne. Hester trăieşte într-o comunitate de imigranţi puritani din America de Nord în secolul al şaptesprezecelea. În timp ce aşteaptă să ajungă şi soţul ei, rămâne însărcinată cu un alt bărbat, iar când comunitatea află despre sarcină, o obligă să poarte o literă stacojie, A de la adulteră, ca marcă a dezonoarei ei. Hester coase funde şi tot felul de lucruri drăguţe pe litera ei stacojie; o brodează şi o decorează, transformând-o într-un obiect de care este prea ataşată ca să-l abandoneze când i se dă permisiunea. Transformă marca dezonoarei în altceva, parţial o acceptare a ceea ce a făcut, parţial o sfidare a reacţiei sociale la actul ei* (*decorarea este o încălcare a codului vestimentar puritan*), *dar în ceva ce este o creaţie proprie.*

Litera stacojie *ne vorbeşte implicit despre încercarea de a accepta vulnerabilităţile şi greşelile ruşinoase nu numai ca indivizi, ci şi la nivel de comunitate. De asemenea, cred că vorbeşte despre posibilitatea libertăţii de a ne reinventa când ne confruntăm cu necazuri sau, poate mai degrabă, ca modalitate de a scăpa de necazuri. Simpatia pentru Hester ca eroină provine din faptul că ea şi acceptă, şi sfidează cenzura, reuşind să nu evite fapta ei şi semnificaţia acesteia pentru ceilalţi, dar şi să o transforme într-o poveste proprie.*

Freud l-a citit pe Dostoievski, desigur. Este greu să ni-l imaginăm pe Freud construind conceptul Supraeului fără să fi întâlnit studiul lui Dostoievski despre un bărbat care, obligat să acţioneze în propriii termeni sfidător anti-religioşi, ucide o bătrână ce avea o casă de amanet şi*

după aceea constată că, fără să vrea, este copleşit de remuşcare. Este ceva înăuntrul lui Raskolnikov care nu-i permite să renunţe pur şi simplu la ideile creştine de bine şi rău, care înregistrează păcatul acestuia într-o parte din el aflată în afara controlului conştient. Dacă eşti Dostoïevski, sau dostoievskian, înţelegi că povestea se referă la o parte aflată adânc în noi (*sufletul*), *care este în acord cu un scop înalt, care are nevoie de un astfel de scop şi, prin forţa acestei nevoi, dă naştere unei realităţi spirituale. Dacă eşti Freud, sau freudian, probabil interpretezi povestea ca fiind despre forţa interdicţiei interne ce a fost mai târziu descrisă în teoria sa despre Supraeu.*

Din punctul de vedere al discuţiei noastre, totuşi, povestea care se desprinde - prin Dostoïevski, Freud, Klein şi mulţi alţii - este una despre oameni ca animale intrinsec sociale; prin asta înţeleg animale pentru care relaţiile cu ceilalţi au o importanţă crucială (*dacă eşti dostoievskian*) *şi* (*dacă eşti psihanalist*) *sunt un aspect crucial al individualităţii.*

Mărturisirea plină de regrete are o tradiţie lungă şi complicată în întrupările sale literare. Partea istoriei care mă interesează pe mine şi care mi-a fost utilă, ca scriitor, începe în Anglia de la sfârşitul secolului al şaptesprezecelea, când jurnaliştii îşi însuşeau mărturisirile criminalilor condamnaţi la execuţie ca materiale senzaţionale, şi atinge un vârf în romanele lui Dostoïevski, care nu era străin de senzaţionalism, dar care - sunt de acord cu dumneavoastră - era neîntrecut în a diagnostica motivele complexe care pot sta la baza unei decizii sau a unui impuls de a se destăinui. Oricine este implicat în procesul terapeutic ar trebui să-l citească cu atenţie pe Dostoïevski.

Nu există un singur text al lui Dostoïevski care să cuprindă toate modurile în care acesta tratează mărturisirea şi motivele acesteia. Trebuie să luăm în considerare nu numai *Crimă şi pedeapsă*, ci şi *însemnări din subterană*, *Idiotul* şi *Demonii* Nu vreau ca răspunsul meu să se transforme

într-un lung discurs despre Dostoïevski, aşa că daţi-mi voie să iau ca exemplu *Demonii*, în special faimosul capitol eliminat - eliminat deoarece editorul lui Dostoïevski a crezut cà acesta va duce la interzicerea cărţii de către cenzură, în capitolul respectiv, un proprietar numit Stavroghin îi povesteşte unui preot, Tihon, despre un act odios pe care l-a comis: seducerea şi coruperea unei fete de doisprezece ani, apoi asistarea lui impasibilă la spânzurarea acesteia. Răspunsul lui Tihon este foarte brusc. El îl întreabă pe Stavroghin de ce îi face această mărturisire şi îi sugerează că motivul principal ar putea fi nevoia sa de a fi admirat, chiar dacă detestat, ca un Mare Criminal.

Figura Marelui Criminal, construită după modelul Marelui Om Napoleonian care s-a realizat prin propriile mijloace, l-a interesat profund pe Dostoïevski ca fenomen al vremii. Raskolnikov, în *Crimă şi pedeapsă*, se modelează explicit după Napoleon, în realitate, noul Mare Om pervers îi lansează o provocare lui Dumnezeu: resping poruncile tale, ce o să faci în privinţa asta? Stavroghin este o versiune mai conştientă de sine a lui Raskolnikov. Ce spune despre Dumnezeul tău faptul că mi-a permis să fac ce am făcut?, îi spune el lui Tihon. Aşa cum i-arplăcea lui Stavroghin să creadă, crima comisă de el nu este una ordinară, ci o crimă filosofică pe care a comis-o dintr-un spirit filosofic, o crimă în care victima, copilul, este de fapt doar un pion.

Această pretenţie a lui Stavroghin - şi anume că natura unei crime este transformată dacă făptaşul este conştient din punct de vedere raţional de ceea ce face şi de motivul pentru care o face, şi că propria mărturisire nu este o mărturisire banală a unui păcătos în faţa unui preot, din moment ce poate fi considerată ca făcând parte din proiectul provocării lui Dumnezeu (sau al provocării afirmaţiei că universul este bun) - este respinsă de Tihon. Pentru Tihon, pretenţia lui Stavroghin la conştiinţă totală de sine - înţelegerea motivului pentru care a comis crima, înţelegerea motivului pentru care o mărturiseşte,

înţelegerea motivului pentru care mărturiseşte cum înţelege el motivul pentru care mărturiseşte şi aşa mai departe într-o regresie infinită - este numai o perdea de fum elaborată, în spatele căreia se află ambiţia banală a unui tânăr leneş de a deveni celebru prin cele mai scurte mijloace disponibile.

Poziţia lui Tihon în discuţie nu este chiar aceea a unui terapeut (deşi s-ar putea spune că ceea ce îi trebuie cel mai mult lui Stavroghin este tratamentul şoc de a fi văzut aşa cum e); mai degrabă, ne gândim la el ca la un detectiv, la fel ca Porfiri Petrovici din *Crimă şi pedeapsă*. în dialogul lui cu Stavroghin - care seamănă mai mult cu un duel - poziţiile sunt următoarele: a lui Stavroghin că, dacă intelectul este suficient de clar şi raţional, este posibilă cunoaşterea completă de sine; a lui Tihon că ceea ce se prezintă drept cunoaştere de sine este probabil o întunecare, în scopul propriilor interese, a ceea ce adesea este simplul adevăr.

Figura care mă interesează pe mine în acest duel este Tihon, ca cel pus în poziţia de a i se face o mărturisire de către cel care vrea sau pretinde că vrea să mărturisească. în *însemnări din subterană* şi în numeroasele romane şi poveşti ulterioare din literatura europeană, cititorul este cel adus în poziţia lui Tihon şi care trebuie să hotărască dacă ceea ce citeşte este o mărturisire “adevărata' sau (de exemplu) o pseudo-mărturisire al cărei scop nedivulgat este să facă cititorul să aibă o părere mai bună despre narator. în secolul al douăzecilea, decodarea motivelor din spatele actelor de discurs devine una dintre principalele componente ale educaţiei literare şi unul dintre principalele motive pentru care aceasta pretinde relevanţă socială. Cititul de romane în timpul şcolii este justificat ca instruire pentru supravieţuirea într-o lume în care oamenii nu spun întotdeauna ceea ce gândesc.

Nu sunt sigur că o poziţie ca a lui Stavroghin poate fi mereu respinsă aşa sumar, cum face Tihon. Tradus în context terapeutic, înţeleg discursul lui Stavroghin ca

spunând că înţelegerea completă, lucidă, de sine este posibilă, chiar dacă o astfel de înţelegere de sine nu-i spune cuiva ce să facă în legătură cu situaţia sa. La fel, înţeleg că Tihon spune că, mai mult decât probabil, un strat peste altul de (pretinsă) cunoaştere de sine nu înseamnă nimic mai mult decât o apărare. Stavroghin sugerează că această conversaţie poate dura la nesfârşit, pentru că există întotdeauna un nivel mai profund de autoînţelegere ce trebuie explorat; Tihon respinge această poziţie şi îşi arogă ultimul cuvânt: sfârşitul discuţiei, începutul muncii de penitenţă şi reparaţie.

Acum, daţi-mi voie să mă întorc la Hester Prynne, care îl precedă în toate sensurile pe Stavroghin (*Demonii* a fost publicată în 1873, *Litera stacojie* în 1851). Acţiunea din *Litera stacojie* se învârte în jurul unei mărturisiri publice îndelung amânate, şi anume mărturisirea tânărului cleric Arthur Dimmesdale că el este tatăl copilului lui Hester. Până în acel moment, Hester este singura care a suportat pedeapsa pronunţată de mai marii puritani: să fie marcată cu semnul adulterului şi să trăiască la marginea societăţii. Hester nu recunoaşte niciodată vreun act criminal, nu mărturiseşte niciodată. Păstrează tăcerea de la început până la sfârşit.

Hawthorne este un scriitor deosebit de cast, aşa că dacă cineva vrea să ghicească atitudinea acestuia faţă de legătura extraconjugală a lui Hester, trebuie să înţeleagă multe din foarte puţinele momente private, unul sau două, în care Hester îşi dă jos boneta de puritană şi-şi eliberează părul frumos şi bogat. Aceste momente fac din Hester o prezenţă sexuală neobişnuit de puternică după standardele lui Hawthorne, cu mult mai mult decât Dimmesdale (desigur, Hester este o femeie experimentată în momentul legăturii lor, în timp ce Dimmesdale - bănuim noi - este un novice).

Orice se spune că ar gândi personajul numit Hester despre încălcarea ordinii prestabilite, ceea ce Hawthorne pare să

spună în prezentarea sa fizică a acesteia este că o societate care oprimă o astfel de femeie nu este chiar în regulă. Hester nu poate să întrebe chiar ea: “Care a fost crima mea?”, dar romanul lui Hawthorne cu siguranţă pare să pună această întrebare.

Dacă citim romanul în acest mod, nu putem decât să respingem verdictul pe care societatea i l-a dat lui Hester. Hester pe care o vedem noi nu acceptă povestea vieţii ei pe care magistraţii care deţin puterea în aşezare i-o bagă pe gât, o poveste comprimată în litera A. Ea are o altă poveste, pe care o ţine îngropată la sânul ei.

Asta o face o zeflemistă permanentă: ceea ce pare să mărturisească, la exterior, prin litera stacojie pe care o afişează, este Adulterul. Dar litera este criptică: ar putea să vină de la “Aptă” (presupunerea jucăuşă a naratorului) sau poate chiar de la un comentariu la adresa judecătorilor ei, atât de usturător, încât nu poate fi scris.

O văd pe Hester înclinându-se în faţa pedepsei ei (alternativa fiind izgonirea din aşezare), în timp ce în particular respinge judecata asupra ei. Cu alte cuvinte, văd atitudinea lui Hester faţă de proscrierea activităţii ei sexuale ca semănând foarte mult cu atitudinea unei femei americane emancipate din anii 1840, genul de femeie pe care Hawthorne a cunoscut-o la Ferma Brook*: *poate că nu avem putere să rezistăm*, *dar nu acceptăm ca bază morală puterea bărbaţilor asupra noastră*.

închisorile sunt pline de oameni care, într-o privinţă importantă, sunt ca Hester: par să-şi accepte pedeapsa şi se comportă din toate punctele de vedere ca nişte prizonieri model pe calea spre reabilitare, dar de fapt, în secret, sunt nişte zeflemitori care resping legitimitatea legii conform căreia au fost condamnaţi şi a judecătorilor care au pronunţat sentinţa. Lor înşişi şi prietenilor apropiaţi le spun: “Cine ajunge să scrie legile şi să le administreze e o chestiune de putere, nu de justiţie. După standardele lor, sunt un criminal; după standardele mele, n-am făcut decât

să iau ce mi se cuvenea (sau să-mi exercit drepturile ca persoană liberă)”

Refuzând să-şi recunoască vina intern şi văzându-se în privat ca pe nişte victime ale nedreptăţii, aceşti oameni capătă un puternic simţ al virtuţii. Ceea ce au făcut ei a fost tocmai să ia controlul asupra poveştii vieţii lor, chiar dacă pentru un străin precum Tihon povestea pe care şi-o spun lor înşiși poate părea o minciună egoistă.

4 Ferma Brook a fost un experiment utopic desfăşurat în Statele Unite în anii 1840, constând într-o comunitate în care femeile erau emancipate: lucrau şi câştigau în condiţii egale cu bărbaţii, aveau dreptul la educaţie şi la profit etc. Nathaniel Hawthorne a fost unul dintre fondatori, deşi din motive financiare mai degrabă decât ideologice. El s-a retras din proiect, şi-a cerut investiţia înapoi şi, mai târziu, a descris experienţa în romanul *Poveste de dragoste în Blithedale*. (*N. trad.*)

Nu cred că aceşti oameni - care poate se mint pe ei înşiși, dar minciunile lor îi ajută să se simtă mai puternici, le dau o direcţie şi control asupra propriilor vieţi - sunt diferiţi de criminalii şi călăii despre care discutam mai devreme, oameni care au un fel de poveste pe care şi-o spun (patriotism, necesitate, combaterea răului) ca să-şi justifice toate acţiunile.

(Apropo, de aceea mi se pare dubioasă din punct de vedere moral ideea că fiecare dintre noi are o poveste de viaţă şi că ar trebui să ne străduim să devenim autorul acelei poveşti de viaţă în loc să-i lăsăm pe alţii să o spună pentru noi sau să ne-o spună nouă. Povestea pe care magistraţii puritani i-o atribuie lui HesterPrynne - fapte mârşave petrecute în timpul nopţii - nu este neapărat povestea adevărată; şi nici povestea pe care Hester, acea Hester de la Ferma Brook, şi-o spune sieşi - Am făcut-o din pasiune - nu este neapărat povestea adevărată. Dar ambele - (a) ideea că suntem liberi să alegem dintre aceste două poveşti după cum credem de cuviinţă sau să

inventăm o alta, din moment ce adevărul nu există, ci numai adevărul pentru tine şi adevărul pentru mine; şi (b) ideea că povestea lui Hester trebuie să fie bună doar pentru că este a ei - mi se par extrem de îndoielnice.

Ce interesant! *Iar scepticismul lui Dostoïevski cu privire la pornirea de a spune adevărul cu greu ar putea fi mai relevant astăzi, când revistele sunt pline până la refuz de poveştile celebrităţilor dornice să se destăinuie. Acestea se iau la întrecere să vadă cine poate să spună ceea ce este prezentat drept povestea cea mai adevărată, mai privată, mai autentic şi profund personală* (*şi, adesea, cea mai senzaţională*); *iar cititorul este invitat să joace rolul confidentei privilegiate a celor bogaţi şi celebri*.

Ce putem reţine din interpretarea dumneavoastră a lui Dostoïevski, care să se aplice în situaţia terapeutică? *Probabil sunt multe lucruri, dar putem începe cu observaţia că o persoană poate înţelege lucrurile deplin, dar să nu acţioneze în acest sens. Sau, mai mult, aşa cum Tihon îl bănuieşte pe Stavroghin, acea înţelegere poate fi utilizată* (*sau abuzată*) *pentru a masca ceea ce se întâmplă - pentru a acoperi ochii şi urechile terapeutului sau ale terapeutului-duhovnic. Cu siguranţă, am întâlnit pacienţi a căror cunoaştere aparentă de sine este foarte înşelătoare în acest sens, atât pentru ei înşişi, cât şi pentru cei din jurul lor*.

Dar pe mine mă interesează ce susţine sau ce determină adevărata căinţă sau încheiere a socotelilor cu propria persoană, mai degrabă decât prefăcătoria sau varietatea cinică, din moment ce este treaba terapeutului să le diferenţieze şi să lucreze pentru a promova înţelegerea autentică în loc de versiunea prefăcută şi, dacă este posibil, starea de spirit în care poate fi folosită această înţelegere.

Există un moment minunat după ce Tihon citeşte mărturisirea lui Stavroghin, când Stavroghin îi cere iertare lui Tihon, iar Tihon îi condiţionează iertarea de propria iertare de către Stavroghin. Ce face Tihon atunci - şi nu ne

putem gândi decât că Dostoievski vorbeşte prin el - este să sublinieze legătura dintre comportamentul de la un capăt la altul psihopat al lui Stavroghin şi viziunea acestuia despre relaţii, care îl face să-i judece pe ceilalţi la fel de suspicios şi de dur cum îşi imaginează că este judecat el. în această stare de spirit, Stavroghin nu este capabil decât de ură faţă de alţii şi de sine, iar această autoflagelare este o parte din problemă, şi nu vreo soluţie sau rezolvare a acesteia.

îmi vin în minte ideile lui Klein despre dezvoltarea vinei şi dorinţa de reparare. Mai întâi, se impune o scurtă descriere a felului în care a formulat aceasta poziţia paranoid-schizoidă şi poziţia depresivă1.

Poziţia paranoid-schizoidă domină primele luni de viaţă şi este starea de spirit primară pentru noi toţi. în această stare, ceilalţi oameni sunt văzuţi ca părţi, nu ca întreguri tridimensionale. Se folosesc apărările psihice ca răspuns la un sentiment puternic de ameninţare externă. Clivajul şi proiecţia sunt utilizate pentru a elimina sentimentele ambivalenţe: lucrurile din lume, oameni şi obiecte, sunt ordonate în termeni relativ simpli, de alb şi negru, iar sentimentele negative sunt respinse şi proiectate în ceilalţi.*

Acest lucru înseamnă că adesea funcţionează un soi de Supraeu primitiv, care rezultă din proiecţia frustrării şi urii. Le gestionăm punându-le în Celălalt, în loc să ne gândim la ele ca la un aspect al sinelui, iar acest Celălalt devine din ce în ce mai străin şi ameninţător şi este văzut şi reprezentat în minte în acest fel. Aceasta este starea de spirit care produce monştri şi balauri, iar persoana paranoidă este cineva care ajunge să trăiască sub influenţa unor astfel de figuri persecutoare.

în circumstanţe bune, în a doua jumătate a primului an din viaţă începe să se producă deplasarea spre poziţia depresivă. Această stare de spirit este caracterizată de reprezentarea internă a persoanelor importante ca tridimensionale şi întregi şi ca fiind compuse din părţi diferite, unele generând sentimente de frustrare şi ură, iar

altele sentimente de mulţumire şi dragoste. Lumea nu mai poate fi împărţită în termeni simpli, iar sentimentele complexe şi amestecate evocate în cadrul relaţiilor sunt văzute ca provenind din interior, şi nu ca trebuind să fie eliminate prin proiectarea lor în obiecte externe.

Vina şi capacitatea de îngrijorare şi reparare rezultă din înţelegerea faptului că persoana pe care simţim că vrem să o îndepărtăm, chiar şi temporar, pentru că ne frustrează sau ne dezamăgeşte, este aceeaşi persoană pe care o iubim şi de care depindem. Ele provin din cunoaşterea acestui conflict intern, în care capacităţile creatoare şi distructive din fiecare sunt recunoscute simultan şi la nivel de sentiment. Ca să folosesc expresia lui Tihon, acestea nu sunt doar idei de vină şi remuşcare care vin din afară sub forma unei obligaţii sau îndatoriri, ci au o semnificaţie reală, internă.

(*Dacă ne orientăm spre relaţia individului cu societatea, vina şi dorinţa de reparare depind de conştientizarea ataşamentului faţă de comunitate, chiar dacă acest ataşament este foarte ambivalent, şi de măsura în care comunitatea oferă un ajutor elementar - trai, simţ al identităţii etc.*)

Nu este ca şi cum acest tip de gândire ar fi ceva ce poate fi stăpânit o dată pentru totdeauna; oscilarea între cele două poziţii este o parte integrantă din viaţă şi, pentru cei mai mulţi dintre noi, starea de spirit mai paranoidă şi fragmentată poate interveni când suntem tensionaţi sau nu ne simţim bine. Cu toate acestea, ideea principală este că îngrijorarea şi remuşcarea reale, şi nu doar ideea de îngrijorare şi de remuşcare, sunt o realizare autentică din punct de vedere al dezvoltării, nu ceva ce poate fi produs la comandă.

După cum văd eu lucrurile, pare să existe un paradox şi anume că formele tradiţionale de pedeapsă, care vizează remuşcarea, printre altele, tind să ducă în schimb la rebeliune internă şi la uşurarea de vină. Vinovatul se poate

afla după gratii, *satisfăcând oarecum dorinţa societăţii de răzbunare*, *dar*, *confruntat cu excluderea şi respingerea socială*, *este mai probabil ca*, *în intimitatea minţii sale*, *vinovatul să simtă că a fost tratat incorect şi că este îndreptăţit să se elibereze de responsabilitate la nivel intern*. *Un răspuns terapeutic sănătos*: *confruntarea faptei deţinutului** *pacient*, *însoţită de o viziune milostivă şi semnificativă asupra acesteia*, *are mai multe şanse să producă remuşcare*, *şi nu doar ideea de remuşcare*.

Capitolul 5

Interacţiunea dialogică dintre două fiinţe umane ca interacţiuni între ficţiuni proiectate. Testul Turing pentru un dialog uman adevărat. Compasiunea ca facultate de a te proiecta în experienţa celuilalt. Poate fi dobândită această facultate? Scrisul şi cititul ca instanţe pretinse de dialog; scepticismul cu privire la astfel de pretenţii. Dialogul şi rugăciunea. O chestiune terminologică: "începerea terapiei" faţă de găsirea unei persoane cu care să vorbeşti. Confesiunea sacră faţă de cea profană. Miturile romantice ale artistului ca diagnostician spiritual.

Symington despre relaţia dintre pacient şi terapeut: momentul fuziunii şi momentul separării ca etape în dezvoltarea autocunoaşterii pacientului. Confesiunea catolică faţă de autoanaliza protestantă în genealogia psihoterapiei. Etica hotărât profană şi anti-magică a psihoterapiei. Nevoia fundamentală a pacientului de a găsi un recipient pentru experienţa sa. Sarcina terapeutului: de a arăta pacientului cum se poate gândi la experienţă (cum să-i dea o formă), apoi de a-i da experienţa înapoi.

Momentul acesta pe care îl menţionaţi, când Tihon îl roagă pe Stavroghin să îl ierte, reflectă ceea ce eu consider poziţia morală fundamentală a lui Dostoïevski cu privire la adevăratele interacţiuni dintre fiinţele umane (sufletele omeneşti), şi anume că trebuie să fie reciproce şi, astfel, că interacţiunea în sine trebuie să fie un dialog adevărat

Din ceea ce am scris mai devreme, respectiv că eu consider majoritatea interacţiunilor dintrefiinţele umane ca fiind interacţiuni între ficţiuni proiectate - puteţi conchide ceea ce suspectez şi eut la rândul meu: că propria mea experienţă cu ceea ce numesc dialog adevărat a fost limitată. In această privinţă, simt că reprezint norma; dar dumneavoastră puteţi avea o altă părere.

Aşa-numitul Test Turingpentru dialog m-a intrigat întotdeauna: când interlocutorul este ascuns după un ecran (sau un computer), cum poţi să fii sigur că acest interlocutor este o altă fiinţă umană şi nu un algoritm care se bazează pe anumite indicii din discursul cuiva şi răspunde cu propoziţii programate, ce par răspunsuri ale unei alte fiinţe umane, adică răspunsuri în cadrul unui dialog?

Paradoxal, Testul Turing devine util în unele dintre dialogurile mai intense, mai chinuitoare, cu care suntem obişnuiţi. De exemplu, în dialogul care începe cu: “Cum adică mă iubeşti, dacă mă tratezi aşa?”sau cu: “Tot cefac e lipsit de sens, de ce să mai continui?”. Astfel:

A. Tot ce fac e lipsit de sens, de ce să mai continui?

B. Cum adică tot ce faci e lipsit de sens?

A. Păi, soţul meu nu recunoaşte toată munca pe care o fac acasă, copiii nu vorbesc cu mine, nu am nicio satisfacţie de la serviciul meu. Ce rost au toate astea?

B. Povesteşte-mi despre relaţiile cu soţul tău.

A. Soţul meu vine acasă seara prost dispus şi nu mă întreabă niciodată ce fel de zi am avut eu.

B. Ce fel de zi ai de obicei?

Este soarta profesională a terapeutului să se găsească blocat, în mod neprevăzut, în astfel de discuţii cu scenarii prestabilite. Trebuie să fie tulburător să constaţi că aluneci într-un mod de a vorbi atât de necreativ, de mecanic, ca o maşină Turing. Dar poate că nu numai terapeuţii suferă de astfel de momente. Poate că toţi ne confruntăm cu acest risc atunci când, într-o anumită situaţie, nu avem o miză

existenţială la fel de mare ca interlocutorul nostru. Probabil doctorii se confruntă cu această experienţă în fiecare zi.

De ce este nevoie pentru a intra într-un dialog adevărat? Pentru început, eu zic că este nevoie de două persoane (două minţi, două suflete). Nici măcar cel mai talentat scriitor de dialoguri nu poate compune un dialog adevărat între o minte umană şi o maşină. In cazul terapiei (fac un salt aici), acest lucru înseamnă că terapeutul nu poate fi într-un dialog real cu cineva care, cu bunăvoie sau nu, rămâne prins într-o rundă de plângeri şi acuzaţii, deci care, de fapt, rămâne partea automatizată a diadei. Aşadar, o parte din meşteșugul terapeutului trebuie să constea în abilitatea acestuia de a-şi păcăli pacienţii să iasă din astfel de rutine.

Dar, la un nivel mai profund, dialogul necesită puterea de a te proiecta, prin facultatea compasiunii, în viziunea celuilalt asupra vieţii şi, în cele din urmă, în fiinţa acestuia. Această proiecţie a sinelui nu se poate face într-o versiune imaginată a celuilalt: trebuie să se facă în fiinţa reală a celuilalt, indiferent cât de dificil şi de neplăcut, sau chiar de plictisitor, ar fi acest lucru.

Această capacitate mi se pare nu doar profesională, adică o capacitate care poate fi dobândită şi transmisă de la o generaţie a castei tămăduitorilor la următoarea, ci, în esenţă, mi se pare una spirituală.

în comunicările noastre de mai devreme, cred că nu am recunoscut că, pentru un adevărat progres spiritual (daţi-mi voie să folosesc acest termen, deocamdată), adevăratul dialog poate fi indispensabil. Tipul de poveste despre care am scris, cea creată de o persoană şi care, la rândul său, creează persoana respectivă, în care aceasta din urmă se separă de ceea ce unui observator din afară i s-ar părea într-un mod copleşitor adevărul despre sine, este o poveste din care este greu să te rupi în izolare: porunca abstractă de a înfrunta adevărul este pur şi simplu prea dureros de aplicat. Omul acela are nevoie de ajutor şi nicio maşină,

niciun jargon terapeutic de rutină, care la fel de bine ar putea fi produs de o maşină, nu poate ajuta.

Astfel, pe un drum lăturalnic, ajung la cazul scriitorului. Orice analogie între scriitor şi terapeut, între compunerea de ficţiuni şi păcălirea pacienţilorpentru a adopta moduri constructive în care să-şi spună lor înşiși povestea vieţii, se întrerupe aici. In situaţia terapeutică, trebuie să fie două persoane, în timp ce poveştile sunt scrise (dictate) de o singură persoană. Diferenţa este foarte simplă.

Vâslesc împotriva curenţilor şi sunt conştient de asta. Aş vrea să precizez care sunt aceştia. Primul curent este pretenţia (anumitor critici) că romanul dialogic există. Al doilea este pretenţia (multor scriitori) că scrisul, în cele mai intense momente ale sale, înseamnă să li se dicteze mai degrabă decât să dicteze ei - că trebuie să fie două persoane sau două suflete în cameră pentru compunerea unui poem (în sensul cel mai larg).

Nu voi discuta aceste pretenţii în detaliu, nu acum. Dar, după cum puteţi vedea, scepticismul meu legat de citit ca formă de terapie rămâne neabătut. (Scrisul ca formă de autoterapie este altceva: este diferit, dar şi mai puţin important şi interesant.)

P.S. Nu e departe de mine gândul că între dialogul “adevărat” şi rugăciune distanţa poate să nu fie prea mare. Pentru mine, rugăciunea este un subiect neglijat în discursul terapeutic contemporan - rugăciunea şi starea de rugăciune. Greşesc cumva?

Este important să nu idealizăm terapia şi dialogul terapeutic, şi acesta este un lucru de care şi mie trebuie să mi se aducă aminte, în egală măsură! Cred că genul de dialog adevărat, ce promovează dezvoltarea, despre care scrieţi, este greu de atins de oricare dintre noi şi este ceva la care să aspirăm.

Aş vrea ca în conversaţia noastră să includem nu numai dialogul, care, după părerea mea, ţine mai degrabă de

intelect decât de afect, ci întreaga experienţă a unei relaţii ce promovează dezvoltarea.

Am citit o lucrare interesantă, a psihanalistului Neville Symington, despre ceea ce el numeşte "momentul de libertate" în relaţia terapeutică2. Ce spunea el mi s-a părut relevant pentru orice relaţie în care există o legătură puternică şi în care încurajarea dezvoltării este un scop în sine. Symington scrie despre două etape sau momente ale relaţiei. Primul este un moment de fuzionare, când este important să accepţi nevoile, chiar iluziile celuilalt. Pe scurt, să îi dai ce vrea - în limitele rezonabilului, desigur. Această etapă duce la un tip anume de cunoaştere a celeilalte persoane, care este unul mai degrabă intuitiv decât intelectual, deoarece permite un răspuns relativ liber la nivel inconştient. însă, într-un sens obiectiv, ne permite să spunem foarte puţine despre cealaltă persoană, din moment ce, într-o oarecare măsură, ne-am pierdut pe noi înşine în celălalt.

Mai târziu (pentru că în schema lui este mai târziu), Symington descrie un alt moment, când îţi dai voie să te îndepărtezi metaforic, să-ţi recapeţi controlul asupra propriei minţi şi să-l priveşti pe celălalt într-un mod mai rece, mai atent şi, în general, mai distinct. Acesta este momentul separării, când sunt doi oameni diferiţi şi o limită între ei. Această etapă duce la un alt tip de cunoaştere, care este deosebit de necesară pentru dezvoltare, dar care se bazează pe cunoaşterea câştigată în momentul de fuziune. în schema lui Symington, în acest moment trebuie să-ţi dai voie să gândeşti negânditul, cel puţin după condiţiile în care s-a desfăşurat relaţia înainte. Ar trebui să adaug că "negânditul" nu se referă neapărat la ceva radical, dramatic sau înspăimântător, ci mai degrabă la posibilitatea de înţelegere dintr-un punct de vedere complet diferit, care-ţi permite să vezi şi să simţi lucrurile într-un mod nou şi diferit.

Oricum, eu cred că ambele tipuri de relaţie sunt utile pentru cunoaşterea altei persoane şi a propriei persoane în relaţie cu o alta, şi că duc la tipuri de cunoaştere diferite, dar niciunul complet.

În fine, aş vrea să revin la întrebarea legată de dezvoltarea spirituală şi de starea de rugăciune. Va rog să dezvoltaţi acest subiect deoarece, deşi nu sunt religioasă, aceşti termeni sunt importanţi pentru mine. Iar trecerea de la registrul material la cel spiritual, motivul şi modalitatea în care această trecere pare necesară sau obligatorie, mă interesează foarte mult.

Voi ajunge şi la starea de rugăciune. Dar mai întâi vreau să aleg câţiva dintre termenii pe care i-aţi folosit şi să explic de ce eu nu-ifolosesc. Arfi păcat să descoperim undeva, pe parcurs, că fiecare a înţeles cuvintele importante altfel decât celălalt.

Pentru început, eu ezit să folosesc cuvântul "dezvoltare" ca dumneavoastră, pentru că nu cred că începem terapia (sau facem o mărturisire, aşa cum voi sugera mai târziu) cu un scop atât de abstract în minte. De fapt, mă întreb dacă "începerea terapiei" este o bună modalitate de a vorbi despre ce fac oamenii în viaţa reală. Părerea mea este că, în realitate, simţim o nevoie mai mult sau mai puţin presantă de a vorbi cu cineva, dar nu chiar cu oricine, ci cu o persoană "potrivită". Poate până în acest moment am discutat despre nenorocirile noastre cu o serie de persoane, pe unele poate chiar le-am extenuat sau le-am plictisit cu vorbăria noastră. Dar s-a dovedit că aceste persoane nu au fost "potrivite" pentru scopul nostru: discuţiile noastre cu ele nu au fost mulţumitoare, nu ne-au dat ceea ce simţim că avem nevoie.

Aşa că, în loc de "începerea terapiei", aş vrea să revin la ideea mai vagă de căutare a persoanei potrivite cu care să vorbim; iar în loc de "voinţa de dezvoltare", ca scop, prefer să rămân la un sentiment mai primitiv şi nearticulat sau

nearticulabil de nevoie, în cazul de faţă, nevoia de a sta de vorbă.

Apoi, termenul *a comunica*. Eu înţeleg comunicarea foarte tehnic. Pentru ca un act de comunicare să aibă loc, trebuie să fie îndeplinite câteva cerinţe. Printre acestea, se numără: doi participanţi, un Eu şi un Tu, pregătiţi şi să emită, şi să primească mesaje, precum şi un cod comun.

In genul de situaţie de viaţă de care ne ocupăm eu şi dumneavoastră (o altfel de pereche eu-şi-tul), aceste cerinţe sunt îndeplinite numai într-un mod foarte problematic. Eu mă îndoiesc de mine (Sunt o singură persoană sau suntformat din fragmente unite precar de ceea ce mă tem că este o ficţiune?); dumneavoastră vă îndoiţi în diverse feluri (Sunteţi persoana potrivită? Mă auziţi cu adevărat pe mine sau sunteţi impasibilă la mine?); iar codul poate fi exact ceea ce nu funcţionează (Când spun X, înţelegeți X sau Y? Cărui rol social mă supun când accept folosirea acestui cod?).

Şi atunci, în loc de “a comunica”, aş prefera noţiunea mai primitivă “a vorbi”: a vorbi, pur şi simplu, nici măcar a vorbi cu cineva, cu rezerva că uneori vorbitul se poate transforma în ceva mai primitiv, ca lacrimile: caut o persoană în faţa căreia să pot să plâng sau, într-o metaforă care să acopere şi cuvintele, şi lacrimile, în faţa căreia pot să mă descarc.

Mă simt mai în acord cu ceea ce spuneţi că se cere de la figura Tu, figura terapeutului, şi anume o capacitate deloc uşor de explicat de a-l trăi pe celălalt (cel pe care eu îl numesc Eu, iar dumneavoastră Persoana i) din interior, abilitatea (înţelepciunea) de a nu fi atras în jocuri, studiul, experienţa şi gândirea care îţi permit să înţelegi, in cel puţin un sens al acestei lumi bogate şi complexe, ce se întâmplă în celălalt.

Acum abordez un paradox: dialogul care poate lua forma monologului.

Am fost uimit de cât de ciudat este că nu există mai multă reflecţie, cel puţin din câte ştiu eu, cu privire la asemănarea dintre şedinţa de terapie şi confesiune, aşa cum funcţionează sau ar trebui să funcţioneze aceasta în Biserica Catolică. încă şi mai ciudat, când observăm că dezvoltarea terapiei laice a fost impulsionată chiar când credibilitatea pretenţiei Bisericii că ar avea puterea şi dreptul de a ierta greşelile intra în declin.

Ideea de confesiune despre care vreau să discutăm nu este cea stereotipică: Persoana 2 ascultând impasibilă, poate chiar adormită pe jumătate, în timp ce Persoana 1 mormăie o listă de “păcate”, iar apoi impunându-i vreo pedeapsă de rutină înainte de a o absolvi ritualic. Elementele formale pe care vreau să le reţin sunt: liniştea (neintervenţia) duhovnicului (Persoana 2) în timpul confesiunii; codul confesiunii (limbajulpresupus comun);şi formula eliberatoare cu care se încheie sesiunea.

Sigur, este rizibil că o confesiune de cinci minute ne poate ridica o povară de o viaţă de pe umeri - mai puţin când există o credinţă în eficienţa sa şi aceasta este împărtăşită de cei doi participanţi, la o intensitate pe care probabil noi nu ne-o mai putem imagina. (Dacă Persoana i pleacă din confesional într-o stare de beatitudine, de parcă arfi în al nouălea cer, “vindecată” în toate sensurile, probabil că astăzi am pretinde că vindecarea este iluzorie şi că povara se va impune din nou, în curând.)

Dar mă întreb dacă masivul corp de teorie analitică nu este cumva înlocuitorul nostru profan (adică deziluzionat) al credinţei intense, împărtăşite de penitent şi duhovnic, în eficienţa sacramentului. Preotul nu are nevoie să “ştie” nimic ca să dea leacul. Cu siguranţă, trebuie să înţeleagă, în sensul de a fi deschis şi receptiv la penitent, ca de la suflet la suflet. Dar în rest, sacramentul - ceea ce am putea numi procesul - este ceea ce desăvârşește vindecarea.

După părerea mea, întrebarea care rămâne deschisă este dacă dialogul miraculos de acest fel este pierdut pentru

totdeauna, (îl numesc dialog pentru că există, într-adevăr, doi participanţi, penitentul, pe de o parte, şi Sfântul Duh, pe cealaltă parte, care vorbeşte prin duhovnic.) Eu aş fi tentat să spun că nu este sau, cel puţin, să sper că nu este pierdut.

Rămâne, totuşi, chestiunea codului. Confesiunea de rutină se bazează pe un catalog uzat de păcate, fiecare cu o denumire standard: mărturie mincinoasă, preacurvie, luarea numelui Domnului în deşert şi aşa mai departe. Noi ne gândim: cât de absurd ca o astfel de listă - de fapt, orice listă cu articole standardizate - să ne poată clarifica senzaţia că este ceva în neregulă cu noi! De asemenea, am putea să gândim: dacă deja ştiu ce “este” în neregulă, dacă ceea ce “este” în neregulă este ceva rău ce am “făcut” eu şi deja ştiu cu ce cuvânt să-l desemnez, atunci problema este rezolvată în proporţie de 90% chiar înainte de a intra în confesional.

Din experienţa noastră de oameni post-religioşi, Persoana 1 simte că ceva este în neregulă, dar habar nu are ce şi cu siguranţă nu are un termen apropiat pentru acel ceva; sau crede ceva greşit.

Ceea ce ne aduce la acela care, cel puţin în ortodoxia post-religioasă, ar trebui să aibă puterea de a găsi cuvintele pentru ce este în neregulă sau nu a mers bine sau ce am făcut greşit, şi anume artistul, succesorul preotului. In timp ce noi dormim, artistul este treaz. Unul dintre principalele mituri ale Romantismului este artistul şi rana sa. Rana este ceea ce-l ţine pe artist treaz, neliniştit, pradă durerii; arta pe care o produce poate fi doar pentru a vindeca rana (la fel cum scoica încearcă să scape de mâncărimea pe care i-o provoacă grăuntele de nisip îmbrăcând-l în sidef), dar se dovedeşte că are utilizări mai largi. Alături de omul de ştiinţă-terapeut, celălalt explorator al lumii întunecate din interior, artistul-preot a jucat rolul de diagnostician al lucrurilor care nu sunt în regulă cu noi; sau, cel puţin, a jucat acest rol atâta timp cât mitul rănii a avut valoare.

în ceea ce mă priveşte, ideea de artist ca diagnostician al epocii, inventată de artiştii înşiși, pare să conţină prea multă auto-măgulire. Mai sunt şi alte pretenţii ridicate despre sau de artişti, pe care le-aş privi cu rezervă. Lina dintre acestea este că, fără artist, noi, oamenii de rând, nu am avea un limbaj în care să vorbim despre ce este în neregulă cu noi. Alta este că artistul, ca povestitor, ne oferă un model de cum ne putem întări şi/sau elibera de gheara trecutului spunându-ne povestea.

Eu sunt înclinat să privesc poveştile pe care artiştii le spun despre ei la fel ca pe poveştile pe care noi, restul, le spunem despre noi: ne servesc propriilor interese sau ceea ce credem noi că sunt interesele noastre. Despre fiecare poveste putem întreba în mod legitim: *cui bono*? Astfel, revin la o temă pe care am sondat-o la începutul discuţiilor noastre: şi anume că ar trebui să vedem dialogul terapeutic ca pe o căutare a adevărului înainte de a-l vedea ca pe o modalitate de a-i face pe oameni să se simtă bine în pielea lor.

Este interesant că asociaţi dialogul terapeutic cu ritualul catolic al confesiunii. Interesant deoarece văd o legătură între protestantism şi noţiunile terapeutice de responsabilitate individuală, auto-îmbunătăţire şi lucru asupra sinelui. Pentru a trage această linie, aş spune că proiectul psihoterapeutic este şi mai modest, şi mai ambiţios decât ritualul catolic: mai modest dată fiind importanţa pe care o atribuie nevoii de a lucra din greu şi de a suferi pentru a produce chiar şi rezultate mici; mai ambiţios deoarece locul principal de semnificaţie şi transformare se află nu în Dumnezeu, ci în şinele omenesc.

Din ceea ce înţeleg eu ca necreştin agnostic, în ritualul confesional, credinţa în preot ca făcător de minuni, în calitate de întrupare a lui Dumnezeu, este de netăgăduit. Acesta are puterea absolvirii şi este învestit cu toată dragostea divină şi cu acceptarea necondiţională a Sfântului Duh. Şi prin aceasta - ca să continui metafora

dumneavoastră - păcatele, ruşinea şi suferinţa sunt îndepărtate, la fel cum lacrimile unui copilaş sunt şterse de părinţii lui.

Majoritatea psihoterapeuţilor rezistă din răsputeri ideii că ar fi făcători de minuni, recunoscând că fantasma de a oferi o soluţie miracol este mai degrabă o capcană. De obicei, pacienţii îşi exprimă dorinţa fierbinte pentru o vindecare sau pentru fluturarea unei baghete magice, iar dorinţa de a o oferi la rândul lor poate fi puternică. Pentru mulţi, se poate spune că terapia începe cu renunţarea la această dorinţă, creând astfel un spaţiu în care să gândească într-un mod mai concret şi mai modest despre problemele lor şi despre ce se poate face în această privinţă. Astfel, apare un paradox: adevărata transformare în psihoterapie se bazează parţial pe renunţarea la dorinţa de o vindecare miraculoasă şi pe acceptarea unor scopuri mai umile şi mai prozaice.

În psihoterapia psihanalitică, nu este doar o chestiune de renunţare a pacientului la gândirea magică. Asta ar însemna să subestimăm grav influenţa pe care gândirea magică o are asupra noastră, a tuturor. Pentru început, se explorează şi se dă frâu liber sentimentului pacienţilor că au puteri miraculoase pentru bine sau rău, puteri ce iau forma unor aşteptări exagerate de la ei înşişi sau de la altul (adesea, de la terapeut). Dar o mare parte din eforturile depuse în continuare vizează să-l ajute pe pacient să-şi ia înapoi această putere într-un mod nemagic. Scopul este să se anuleze un proces de sărăcire a sinelui, prin care puterile miraculoase, precum fantasmele de omnipotenţă sau idealizarea unei alte persoane, au fost invocate de inconştient ca soluţii pentru un sentiment subiacent de slăbiciune sau de insignifianţă. Aceste sentimente de suferinţă şi micime ale pacientului, care se află exact la opusul miraculosului, sunt de fapt cele care trebuie confruntate şi înţelese în cadrul terapiei, nu pentru a pune

sare pe rană, ci pentru a-l ajuta pe pacient să le depăşească.

Psihoterapeuţii mai buni creează condiţii în care cele mai vechi vrăji, farmecele şi descântecele, sunt experimentate din plin, pentru a fi dezlegate în cele din urmă.

Sunt de acord cu dumneavoastră în ceea ce priveşte termenul dezvoltare: *oamenii nu vin în general la terapie pentru a se dezvolta sau a creşte, scopuri care ar putea însemna mult pentru psihoterapeuţi, dar par abstracte şi irelevante în faţa unei experienţe imediate de nefericire. însă oamenii vin la terapie căutând disperaţi să iasă dintr-un blocaj sau dintr-un cerc de gânduri care le aleargă prin cap, fără vreo promisiune de eliberare, fără vreun mod de scăpare în care să poată crede. în sensul acesta, ei nu vor doar să vorbească; vor să fie duşi dincolo de vorbe.*

Ca şi dumneavoastră, cred şi eu că, încă de la începutul vieţii, căutăm un loc în care să vărsăm ce se află în noi. Dar cred că în orice revărsare există mereu un adevăr, chiar dacă este distorsionat sau indirect. Cum ar putea să nu fie? Ceea ce se află înăuntru este dat afară, iar forma pe care o ia nu este de obicei aleasă sau folosită intenţionat: întotdeauna cuprinde distorsionări, fie ele mici sau mari, care comunică ceva adevărat, cu condiţia ca acela care ascultă să înţeleagă ceva din relaţia lor cu adevărul (principiul distorsionării) şi cu ce se ascunde în spate.

Este posibil ca poveştile pe care le spunem despre vieţile noastre să nu fie o reflecţie exactă a ceea ce s-a întâmplat în realitate, ci să fie remarcabile mai degrabă pentru inexactităţi decât pentru orice altceva. (Nu vreau să le numesc minciuni, deşi sigur că uneori oamenii mint din cinism sau ruşine.) însă, pur şi simplu, numai pe ele le avem la dispoziţie sau aşa ştim noi; şi putem face multe cu aceste poveşti, în special dacă suntem de acord că modul în care sunt spuse conţine adevăruri, fie ele subiective, fie intersubiective.

Nu este vorba doar despre faptul că pacienţii caută să se descarce; psihoterapia înseamnă mai mult decât o simplă evacuare - sau dacă nu e, cu siguranţă ar trebui să fie. Ceea ce caută pacienţii este o modalitate de a-şi conţine experienţa, în sensul de a-i da o formă şi un sens. Noţiunea de conţinere3 este utilă pentru a descrie cât de activ poate fi procesul terapeutic, deşi pare destul de neintervenţionist. Ea include ceea ce spuneaţi despre nevoia primitivă de a te descărca, dar merge semnificativ dincolo de aceasta.

Asta nu înseamnă că orice formă şi orice semnificaţie vechi vor fi suficiente pentru a oferi o conţinere utilă, terapeutică: semnificaţia dată unei experienţe tulburătoare şi neclare, adesea inconştiente, ar trebui susţinută atât prin înţelegere faţă de pacient, cât şi prin respect pentru adevărul emoţional, indiferent cât de încurcat, complex sau dureros ar fi acesta. Aşadar, deşi terapeutul trebuie să fie înţelegător, acesta ar trebui şi să ajute pacientul să înfrunte anumite lucruri, ceea ce uneori este o muncă dificilă şi obositoare. Cele două procese - descărcarea pacientului de tot ce e în el şi colaborarea dintre terapeut şi pacient pentru a da acestei descărcări o formă şi un sens care, în mare, arată înţelegere, dar şi atacă adevăruri complexe şi dureroase - sunt interdependente. Pacienţii pot vorbi mai uşor dacă sunt în compania cuiva care îi poate ajuta să se gândească la experienţa lor, indiferent cât de dificilă ar fi aceasta, şi să o facă într-un mod pe care ei să îl accepte şi în care să creadă.

Pentru că se dau o formă şi un sens experienţei prin discuţii purtate într-un mod care pare simpatetic şi adevărat, pacientul poate apoi să se gândească la experienţă pentru a o reintegra, dar ca pe o experienţă la care el s-a gândit, şi nu ca pe o experienţă la care trebuie să reacţioneze sau pe care trebuie să o elimine. îi suntem îndatoraţi lui Bion pentru ideea că învăţatul din experienţă depinde de capacitatea de absorbţie a experienţei în acest mod.4

După părerea mea, la asta se referă ieşirea dintr-un blocaj. De obicei, blocajul înseamnă că ai avut o experienţă (sau mai multe) şi nu poţi să te gândeşti cu adevărat la ce s-a întâmplat: e o stare de spirit care, în mod paradoxal, este adesea caracterizată printr-o preocupare intensă sau "prea multe gânduri", dar de tip claustrofobic. Persoana.gândeşte, dar nu analizează.

Capitolul 6

Poveşti pe care ni le spunem despre noi şi adevărul lor. Noţiuni postmoderniste "de parcă" despre adevăr. Cum ar putea arăta soluţiile terapeutice "de parcă". Tratarea realităţii în literatură ca pe o simplă ficţiune printre multe altele. Convingerile iraţionale şi adevărul lor: cazul lui Don Quijote. Dilema lui Quijote: adevărul ideal, inventat, nu este uneori mai bun decât adevărul real? Adevărul amintirilor. Istoricii şi cum văd ei evenimentele trecute (pe care şi le amintesc). Societăţile coloniale şi amintirile tulburătoare despre un trecut ce a implicat adesea genocide.

Povestea pacientului ca adevăr subiectiv. Reconstituirea adevărului în cabinetul de psihoterapie: o istorie de cazuri. Adevăruri incomplete şi rolul terapeutului de a umple golurile. Evoluţia de la adevărul subiectiv la adevărul subiectiv mai plin. "Autenticitatea" ca termen alternativ pentru adevărul subiectiv. De ce este important să insistăm pe noţiunea de adevăr. Adevărul ca proces în psihanaliză (Hanna Segal). Momentul recunoaşterii (adevărului) în terapie.

"Poate că poveştile pe care le spunem despre noi nu sunt adevărate, dar sunt tot ce avem!'

Mă interesează relaţiile noastre cu aceste poveşti pe care le spunem despre noi şi care pot să fie sau să nu fie adevărate. O să aleg trei cazuri.

(*a*) Am o poveste despre mine şi cred sincer că este adevărată, de fapt, sunt convins că este povestea mea, dar despre care un observator ideal, omniscient, asemănător lui Dumnezeu, complet independent de mine şi a cărui minte

îmi este complet inaccesibilă ştie că nu este adevărată sau, cel puţin, nu în totalitate.

(*b*) Am o poveste pe care o spun despre mine, o poveste în care eu cred din toată inima, dar despre care anumiţi observatori bine situaţi (părinţii, soţia, copiii) ştiu că este greşită, probabil menită să atingă anumite scopuri egoiste şi, într-o oarecare măsură, iraţională. (Aceasta nu este o situaţie ieşită din comun.)

(*c*) Am o poveste despre mine aşa cum toţi avem poveşti despre noi înşine: recunosc că poate nu este adevărată după standardele din (a) sau chiar (b), dar este a "mea", este tot ce am şi, astfel, o susţin. "E tot ce am, tot ce pot să fac."

înţeleg (c) ca descriind o situaţie postmodernă banală: nu există niciun observator ideal de tipul (a) care să cunoască adevărata mea poveste, prin urmare vreau să negociez un soi de poveste de viaţă pentru mine, una suficient de prudent lucrată pentru a ţine cont de observatorii de tip (b), dar care pare sinceră, chiar dacă eu ştiu în sinea mea că există anumite interese - la care sunt orb - care cu siguranţă au dictat ca anumite părţi ale "poveştii" - povestea completă, de tip (a) - să fie excluse. Nu voi putea să identific aceste părţi excluse pentru că "eu" sunt pornit să le ascund de "mine".

Din limitata mea cunoaştere a sălii de consultaţie, am impresia că psihanaliza, ca disciplină, nu ia foarte în serios caracteristicile distincte ale situaţiei (c). Aspectul hiperconştient din (c) este mai mult sau mai puţin dat la o parte ca elaborare secundară. Şi totuşi, senzaţia mea este că sensibilitatea de tip (c) este din ce în ce mai comună astăzi. Este o expresie a epocii în care trăim şi ar trebui să fim precauţi cu privire la limitarea importanţei acesteia.

Poate vi se pare că urmează să pledez pentru o nouă varietate de analiză, ajustată la un nou tip de personalitate, dar nu asta este direcţia pe care vreau să o urmez. Eu vreau să mă concentrez pe dorinţa şi nostalgia pentru

adevărul unic, o dorinţă pe care se întâmplă să o resimt şi eu puternic, dar pe care nu o văd în tipul de contract dintre terapeut şi pacient care pleacă de la premisa că toate tranzacţiile vor fi de genul “de parcă”: “îmi voi spune povestea de parcă ar fi adevărată, iar tu vei reacţiona de parcă eu nu tocmai am inventat-o şi vom vedea unde vom ajunge” (Aceasta este o versiune brută a contractului descris în ultima dumneavoastră comunicare.)

Prima mea întrebare arfi: dacă începem “deparcă” de la adevăr, unde ne putem aştepta să ajungem prin terapie dacă nu la o destinaţie “de parcă”? A doua mea întrebare ar fi: chiar suntem atât de schimbaţi (de avansaţi), încât ne putem mulţumi nu numai cu poveşti “de parcă”, dar şi cu destinaţii “de parcă”, cu soluţii “de parcă” la probleme “de parcă”? Terapeuţii şi pacienţii din ziua de azi sunt de acord să aibă de-a face numai cu ficţiuni, despre care ei ştiu - cu o cunoaştere tacit suspendată - că sunt ficţiuni? Şi asta este destul ca sâ-i mulţumească? Sau mă înşel când postulez un *ei* care nu sunt complexe de ficţiuni, ci fiinţe umane “reale” a cărorfoame nu poate fi satisfăcută de o hrană atât de imaterială?

După cum vedeţi, sunt cât se poate de divizat, nehotărât şi confuz. Profesional, sunt comerciant de ficţiuni. Din ceea ce scriu, probabil este evident că nu am mare respect pentru realitate. Pentru mine, realitatea este ceva ce folosesc, mai degrabă decât reflectez, în ficţiunea mea. Dacă lumea ficţiunilor mele este una recognoscibilă, atunci (îmi spun eu) acest lucru se întâmplă pentru că este mai uşor să foloseşti o lume la îndemână decât să inventezi una. într-o scrisoare către Louise Colet, Gustave Flaubert spunea că spera să scrie o carte despre nimic, o carte care ar fi unificată de tensiunile reciproce dintre părţile ei componente mai degrabă decât de corespondenţa ei cu orice lume reală. Nu a scris niciodată o asemenea carte: era mult prea greu şi, oricum, nu ar fi citit-o nimeni. Dar asta ne

spune că un scriitor care este considerat un mare realist a avut o părere atât de proastă despre realitate.

Ceea ce ne leagă de lumea reală, în cele din urmă, este moartea. Putem să inventăm poveşti despre noi după placul nostru, dar nu suntem liberi să inventăm şifinalul. Finalul trebuie să fie moartea: este singurul final în care putem crede la modul serios. Ce ironie că, pentru a ne ancora într-o mare de ficţiuni, trebuie să ne bazăm pe moarte!

Mie mi se pare că vorbim despre două tipuri diferite de adevăr. Dumneavoastră scrieţi despre un adevăr obiectiv sau transcendent, un adevăr aflat în afara sau deasupra domeniului înţelegerii umane. Eu lucrez pe baza unui adevăr subiectiv şi intersubiectiv, un adevăr faţă de experienţă, şi cred că despre asta vorbim când încercăm să ajutăm un pacient care suferă. Oamenii vin la psihoterapie pentru că le este frică şi sunt într-o stare de suferinţă subiectivă, nu pentru că nu ştiu dacă există Dumnezeu sau cum să interpreteze vremea.

Asta nu înseamnă că realitatea - orice înţelegem noi prin ea - este scoasă din peisaj. Dar în psihoterapie nu încercăm să stabilim adevărul obiectiv. în schimb, explorăm felul în care pacientul reprezintă realitatea, felul în care lumea exterioară există în mintea pacientului, cu distorsiunile, neconcordanţele şi căderile ei, pentru a înţelege cum funcţionează mintea sa şi a-l ajuta să-şi aprofundeze simţul de adevăr subiectiv.

Aş vrea să fac o scurtă ilustraţie clinică pentru a analiza acest aspect în contextul activităţii terapeutice pe care o desfăşor cu pacienţii mei în prezent.

Un pacient de gen masculin a început psihoterapia psihanalitică cu mine în urmă cu un an şi jumătate. Vine de trei ori pe săptămână. Acest material este extras din prima şedinţă de după o lungă vacanţă.

Pacientul mi-a povestit că a cedat în ultimele zile ale pauzei. A mai spus că i-au lipsit foarte mult şedinţele, mai ales când se certa cu partenera. Pentru pacientul respectiv,

weekendurile şi vacanţele erau pauze greu de suportat. La începutul terapiei, modul lui de a face faţă era să uite ce se întâmplase la şedinţe şi să nu se gândească la mine sau la terapie când nu era în cabinet. Eu înţeleg acest comportament ca pe o manevră defensivă, prin care îmi făcea mie ce simţea că îi făceam eu lui - adică să mi-l scot din minte.

Era ceva logic pentru pacient, care a numit această strategie “răsturnarea situaţiei”

în momentul de faţă al terapiei, lucrurile s-au schimbat. Pacientul îşi acceptă mai mult anxietatea pe care o simte faţă de dependenţa sa, ceea ce a avut un impact pozitiv asupra relaţiilor din viaţa lui, în special cu fiul său.

Astăzi, mi se plânge amarnic despre partenera lui. A fost îngrozitor cu ea, îmi spune. Nu ştie de ce este copleşit de aşa o furie împotriva ei. La suprafaţă, problema este ciudată, deoarece partenera pare foarte atentă să facă tot ce poate pentru a-l ajuta, dar asta pare doar să-l înfurie. La un moment dat, îmi spune: “Dragostea şi grija ei sunt problema”

După o vreme, vorbesc cu el despre faptul că se simte vulnerabil şi are nevoie atât de ajutorul meu, cât şi de al partenerei lui, şi despre cum lui nu-i place deloc să se simtă aşa. îl face să se simtă mic. Simte asta mai ales când nu poate să vină la mine pe durata pauzei, prin urmare, se simte exclus şi respins. Cred că atunci când se poartă urât cu partenera lui, scapă de sentimentele acestea că arfi mic şi respins făcându-şi partenera să se simtă astfel - o face pe ea să se simtă cum se simte el. Pentru pacient, are logică. Acest comportament reiese din multe conversaţii pe care le-am purtat recent şi are efect de calmare asupra lui.

Iar eu încerc să-l ajut pe pacient să-şi dezvolte o toleranţă faţă de anumite sentimente - nevoia de ajutor, vulnerabilitatea, teama de a fi rănit şi respins - ca să nu scape de ele făcând pe cineva apropiat să le simtă în locul lui.

Scurta prezentare descrie un fragment destul de standard din activitatea psihanalitică, unul în care se explorează sentimentele cu care se luptă un pacient în sinea lui şi modurile defensive pe care le-a dezvoltat pentru a le face faţă. Sper că arată şi natura emoţională a relaţiei terapeutice, importanţa sa pentru pacient şi modul în care învăţăm despre mintea pacientului prin experienţa directă, trăită, a relaţiei cu acesta. Este dificil să transmiţi toate acestea când vorbeşti în termeni abstracţi despre transfer. Povestea pacientului nu este ceva ce are loc în afara cabinetului şi este apoi relatată aici, ci este reconstituită foarte realist în relaţia cu terapeutul. Terapeutul ajunge să adopte poziţia ciudată de a face parte din povestea pacientului şi, în acelaşi timp, de a comenta asupra acesteia pe măsură ce se desfăşoară.*

Din punct de vedere narativ, putem spune că povestea se schimbă în timpul şedinţei de la ceva de genul: "Sunt furios pe partenera mea, care îmi vorbeşte de sus" în ceva de genul: "Mi-e groază să simt că mă bazez pe partenera mea şi pe terapeutul meu, asta mă face să mă simt mic şi nenorocit, iar când e prea mult, pot să ajung să mă descarc pe ei".

Conform scrisorii dumneavoastră, am putea caracteriza ce se întâmplă drept un schimb al unei ficţiuni (a pacientului) cu o alta (a pacientului şi a mea). Dar mie nu mi se pare real. Eu cred că, la fel ca majoritatea pacienţilor, acesta şi-a adus experienţa trăită la mine cu bună-credinţă. Nu era nimic "de parcă". Era adevărul aşa cum îl trăise pacientul, deşi acesta era destul de analitic să ştie că erau aspecte ale vieţii lui pe care nu le înţelegea şi care îl făceau să sufere pe el şi pe cei din jurul lui. în ceea ce mă priveşte, am crezut în experienţa relaţiei cu pacientul şi. în ce i-am spus despre ce am înţeles eu că se întâmpla în mintea lui.

Scopul în psihoterapie este să ajuţi pacientul să completeze un puzzle, care este, de fapt, mintea sa. Pe măsură ce terapeutul analizează situaţia mai atent şi,

printr-o experienţă comună, directă, cu pacientul, ajunge să înţeleagă care este impactul minţii sale inconştiente asupra experienţei sale conştiente, viziunea lui asupra situaţiei se schimbă, la fel cum, inevitabil, şi viziunea asupra unei mici părţi dintr-o scenă se schimbă, uneori dramatic, atunci când se dezvăluie o perspectivă mai mare.

Mi-ar plăcea să cred că, într-o zi bună, traiectoria unei şedinţe terapeutice merge de la adevărul parţial subiectiv la un adevăr subiectiv mai mare. Nu cred că putem ajunge vreodată la adevărul complet.

Deşi, ca mulţi oameni educaţi din zilele noastre, sunt atent să evit expresia nepoliticoasă "adevăr transcendent", mărturisesc că, în privat, continui să disting între lucruri care s-au întâmplat cu adevărat în trecut şi lucruri care nu s-au întâmplat cu adevărat. Don Quijote nu şi-a scos lancea şi nu a atacat un uriaş: a atacat o moară de vânt, iar dacă spune că a atacat un uriaş, atunci minte sau, ca să mă exprim mai constructiv, crede ceva iraţional, inventează o ficţiune fără să ştie că este ficţiune. Ficţiunea pe care o inventează el poate fi mai interesantă decât realitatea şi (după cum spuneţi) am putea fi mai în măsură să ajutăm oameni precum Quijote să-şi recapete sănătatea mentală acceptându-le poveştile o vreme, prefăcându-ne că le credem adevărate, ceea ce face şi Sancho (care ţine la Quijote). Cu toate acestea, eu nu aş clasifica povestea lui Quijote despre uriaş drept un adevăr, de orice fel arfi el, poetic, superior, transcendent sau subiectiv. Aş prefera să găsesc alt termen, unul care să nu genereze confuzie.

Sigur că, atunci când vorbesc despre trecutul lor, pacienţii povestesc evenimente numai o mică parte din timp. De cele mai multe ori, vorbesc despre ce au gândit sau cum s-au simţit în trecut, ce gândesc sau cum se simt în prezent cu privire la ce au gândit sau cum s-au simţit în trecut, ce credeau că gândesc sau simt alţi oameni despre ei, ce simt sau cred acum despre ce credeau că gândesc sau cred alţii despre ei şi aşa mai departe.

Gândurile, amintirile şi sentimentele sunt mult mai greu de închipuit ca evenimente decât atacarea unei mori de vânt. Este vreo speranţă să recuperăm ceea ce a spus în realitate mama pacientului când şi-a pierdut cumpătul cu el, când acesta avea şase ani şi băgase pisica la uscat în maşina de spălat, spre deosebire de ceea ce a auzit-o pacientul spunând (când avea şase ani) şi ce-şi aduce aminte astăzi că spunea ea, şi anume: “Eşti un copil crud şi nemilos care va ajunge un bărbat crud şi nemilos”? Această frază a fost, cu siguranţă, un eveniment, dar în practică este imposibil să o deosebeşti de interpretarea pe care i-a dat-o pacientul mulţi ani mai târziu. Aşadar, recunosc, în cea mai mare parte a timpului ar fi inutil ca terapeutul să încerce să distingă între ceea ce s-a întâmplat în realitate şi ceea ce crede pacientul că s-a întâmplat şi, prin urmare, să distingă între evenimente, pe de o parte, şi interpretări ale evenimentelor, de cealaltă parte. După cum spuneţi, în terapie, evenimentul real, evenimentul care contează, este cel care are loc în sala de consultaţii între pacient şi terapeut.

Şi totuşi cred că ar fi exagerat să-i spunem pacientului: “Ai construit o versiune a trecutului care te face nefericit (disfuncţional), aşa că hai să colaborăm ca să construim o versiune alternativă a trecutului cu care vei fi mai fericit şi care te va ajuta să-ţi vezi mai departe de viaţă.”

Trecutul, individual sau colectiv, este întotdeauna mai încurcat şi mai complicat decât orice am putea noi povesti despre el. Inventăm o poveste despre trecut ca să putem să-l punem deoparte şi să nu ne mai complicăm cu încurcăturile lui. Şi totuşi, mi se pare o sursă de speranţă faptul că istoricii consideră de datoria lor ca, o dată la câţiva ani, să scoată istorisirea acceptată de pe raft şi să o analizeze din nou, comparând-o cu faptele, pentru a vedea dacă încă mai pare o istorisire adevărată.

Istoricii nu sunt oameni naivi. Mulţi dintre ei pot să ţină în balanţă două convingeri conflictuale: că fiecare istorisire a

trecutului va ajunge în cele din urmă o poveste, genul de poveste pe care, privind în urmă, un bărbat sau o femeie din vremurile noastre ar fi putut să o producă, şi că, în ciuda celor de mai sus, nu avem mână liberă să inventăm trecutul aşa cum dorim (aşa cum vremurile noastre doresc ca noi să dorim).

Părerea mea este că şi activitatea terapeutică ar trebui să fie caracterizată de aceeaşi dublă perspectivă.

Ce îl motivează pe istoric - sau pe terapeut - să-şi facă treaba? Bănuiesc că este convingerea sa sinceră în valoarea muncii sale. Nu ne putem dedica trup şi suflet unei munci dacă nu credem în valoarea acesteia. De aceea aş spune că dubla perspectivă pe care am încercat să o descriu este una tragică: credem sincer în adevărul a ceea ce scriem şi, în acelaşi timp, ştim că nu este adevărat.

Este un moment în partea a doua din *Don Quijote* când Quijote ne transmite o provocare. Pare să iasă din iluzia dominantă că este un cavaler rătăcitor adevărat şi spune: Cred (cred sincer) în codul cavalerilor rătăcitori, acţionez în concordanţă cu convingerile mele şi devin o persoană mai bună datorită acestui lucru. Ai prefera să fiu ca înainte - un membru sărăcit al micii nobilimispaniole, abia supravieţuind pe moşia mea în paragină, aşteptându-mi moartea - sau aşa cum sunt acum (aşa cum par acum), un protectorul săracilor şi al celor obidiţi, un salvator de domniţe la ananghie? Dacă eşti de acord că sunt transformat în bine de credinţele mele, de ce încerci să mi le distrugi?

Până la sfârşitul cărţii, mulţi dintre oamenii din jurul lui Quijote, în special Sancho, au răspuns la această întrebare: preferăm, într-adevăr, versiunea ta ideală, transformată, mai bună; poate că ai inventat-o tu, poate că nu este "reală", dar suntem gata să ignorăm acest detaliu.

Sigur că însoţitorii lui Quijote nu sunt adepţi ai idealismului quijotesc sau, cel puţin, nu adepţi sinceri. Ei nu spun: Jurăm cu toţii să ne trăim idealurile aşa cum faci tu. Ci mai degrabă spun: Lumea se dovedeşte a fi un loc mai dinamic

şi mai amuzant când cel puţin unii dintre noi îşi trăiesc idealurile (în timp ce noi, restul, ne mulţumim să privim).

Sunt sigur că, şi aici, şi în discuţiile noastre de mai devreme, concentrarea mea încăpăţânată asupra dimensiunii etice a adevărului faţă de ficţiune provine din experienţa mea de sud-african alb care a devenit australian târziu în viaţă, iar între timp a trăit ani de zile ca alb în Statele Unite, undefaptul de a fi alb, ca realitate socială, este mai mascat decât în Africa de Sud sau în Australia, dar tot există. Ce vreau să spun este că am trăit ca membru al unui grup cuceritor, care multă vreme s-a gândit la sine în termeni rasiali expliciţi şi a fost convins că, prin colonizarea ("civilizarea") unui teritoriu străin, realiza ceva de care putea să fie mândru, dar care apoi, în timpul vieţii sale, din motive de natură istorică universală, a fost nevoit să-şi revizuiască radical modul de gândire cu privire la sine şi la realizările sale şi, astfel, să-şi revizuiască povestea pe care şi-o spusese despre sine, adică propria istorie.

Australia este deosebit de interesantă în această privinţă. Rezumată brut, povestea dominantă în Australia astăzi este că generaţiile precedente de colonizatori albi au acţionat sub impulsul iluziei dăunătoare că, dată fiind originea lor europeană, erau mai buni decât australienii indigeni şi, astfel, subjugarea acestora şi cucerirea ţinuturilor lor era justificată. Totuşi (continuă povestea), generaţiile de australieni albi care au ajuns la maturitate după al Doilea Război Mondial au suferit un fel de evoluţie a conştiinţei, care a dus la o mai bună şi mai reală înţelegere a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat în Australia începând cu 1788, adică au dezvoltat o istorie mai bună şi mai reală a lor înşişi.

În această poveste mai bună şi mai reală, australienii albi de astăzi rămân urmaşii şi beneficiarii unei mari crime comise de înaintaşii lor, genul de crimă pe care oamenii luminaţi, aşa ca ei, nu arfi comis-o niciodată, dar pe care înaintaşii lor, sclavi ai unei concepţii false despre ei înşişi şi

despre rolul lor în istoria mondială, au putut-o comite fără remuşcări paralizante.

Dacă spuneţi astfel povestea revizionismului istoric de la sfârşitul secolului al douăzecilea, devine vizibilă o ambivalenţă care, la nivelutpsihicului individual, ar trebui să împartă oamenii şi să facă imposibilă orice fel de viaţă uşoară şi fericită. Străbunicii mei au fost criminali (spune povestea revizuită), complici la un proiect malefic de ale cărui fructe mă bucur în prezent. Totuşi, în acelaşi timp, străbunicii mei au fost oameni extraordinari, curajoşi, care au suferit greutăţi pentru ca urmaşii lor să poată avea o viaţă bună.

Povestea revizionismului istoric din Australia este diferită ca scară, dar nu ca tip, de povestea revizionismului istoric din Germania, de după 194$· Strămoşii noştri nu chiar aşa de îndepărtaţi erau oameni buni - aşa zice povestea, dar erau sclavi ai unei iluzii. Noi am văzut prin acea iluzie. Astfel, ne putem vedea strămoşii aşa cum au fost cu adevărat şi trecutul nostru cum a fost el cu adevărat.

In acest sens foarte specific, suntem oameni mai buni decât ei sau, cel puţin, mai liberi şi ne putem diferenţia de ei.

Vorbesc la un nivel general care reprezintă cel mai brut dintre argumente. Cu toate acestea, daţi-mi voie să-mi spun punctul de vedere în această formă brută: că societăţile coloniale respective, societăţile coloniale de astăzi, ar trebui să fie frânte de îndoială de sine, dar nu sunt. Ele - sau membrii lor cei mai elocvenţi - spun următoarele: (a) strămoşii noştri au făcut lucruri rele, dar nu trebuie învinuiţi, pentru că erau pradă unor convingeri false şi unei înţelegeri false a rolului lor în istorie; (b) noi avem credinţe mai luminate şi o înţelegere mai luminată a rolului nostru istoric; şi (c) dacă, pe măsură ce se desfăşoară istoria, se dovedeşte că, la rândul nostru, şi noi ne-am înşelat la fel de grav cum au făcut-o strămoşii noştri, nu putem face nimic în această privinţă, aceasta este

natura istoriei: o poveste care se suprapune peste alta şi o înlocuieşte; prin urmare, tot ce putem face este să ne vedem de vieţile noastre fără să ne mai agităm.

Nu vreau să forţez nesăbuit analogia terapeutică, aşa că doar o să pun următoarea întrebare: când o societate (cu excepţia câtorva membri disidenţi) hotărăşte că nu se simte tulburată, cum poate începe vindecarea?

Sunt de acord, este greu să-ţi imaginezi că vindecarea poate avea loc la nivel social sau individual când discursul predominant este unul care nu poate admite nicio tulburare. De asemenea, aş sugera eu, cu cât o societate simte mai hotărât nevoia de a se vedea ca aflându-se deasupra trecutului şi fiind eliberată şi aparte de acesta, cu atât este mai probabil că va fi sub influenţa inconştientă a acestui trecut.

Conştiinţa clivată din Australia, despre care vorbeaţi, în care coexistă două imagini în mare parte neintegrate ale colonizatorilor timpurii, mi se pare o reţetă pentru nesiguranţă colectivă. (*Şi în Anglia avem ceva asemănător, desigur, în atitudinile faţă de trecutul nostru colonialist.*) *Din ce spuneţi dumneavoastră, viziunea Australiei despre ea însăşi ca societate civilizată pare să se bazeze pe o versiune idealizată a trecutului său, o versiune din care au fost eliminate cruzimea şi conflictul. Aceasta nu pare să fie o bază pentru o viaţă colectivă fericită şi sigură, ci pentru una temătoare, în care orice experienţă de prosperitate este fragilă şi se poate răsturna cu uşurinţă într-o stare de tulburare când se confruntă cu amintiri şi poveşti care nu se potrivesc cu imaginea idealizată.*

Poate aveţi dreptate să spuneţi că folosirea cuvântului "adevăr" creează confuzii în contextul discuţiei noastre despre psihoterapie, din cauza implicaţiei că adevărul este ceva ce există acolo, ca un fapt, ceva ce poate fi posedat sau înţeles pe deplin numai la un anumit moment. M-am întrebat dacă ar fi mai util să invoc noţiunea de autenticitate şi de aspiraţie către o viaţă autentică, termeni

din filosofia existenţialistă care descriu idealul unei vieţi trăite cu mintea deschisă la experienţa de a fi-un-individ-în-lume. Şi totuşi ezit să renunţ la ideea de adevăr subiectiv sau psihic. Mai întâi, chiar cred că oamenii înţeleg ce înseamnă: instrucţiunea comună "fii sincer faţă de tine" transmite bine acest mesaj. Dar apoi, dacă chiar creează confuzii, cred că acestea ar putea ascunde o semnificaţie.

După părerea mea, adevărul are ceva ciudat şi surprinzător, care captează exact experienţa mea de descoperire în psihanaliză. Adevărul subiectiv în psihanaliză nu este deloc acelaşi lucru cu adevărul exterior, şi totuşi este ceva de care ne lovim, uneori foarte violent şi alteori mai treptat, aproape la fel ca de un obiect sau un fapt exterior. Prin comparaţie, autenticitatea sună de parcă ar fi ceva ce poţi să-ţi cumperi sau să-ţi alegi singur. Sună ca şi cum ţi-ai alege stilul de viaţă, o alegere serioasă de stil de viaţă, nu una trivială, dar o alegere, ceva pornit din voinţa proprie, oricum.

Psihanalista Hanna Segal scria că adevărul psihanalitic este un proces, nu un fapt5. Ea descria natura efortului psihanalitic, şi anume acela de a ajuta pacientul să se înţeleagă mai bine devenind mai deschis la experienţă şi, în special, la experienţa inconştientă, oricât de dificilă sau de dureroasă ar fi aceasta; şi toate astea cu conştiinţa faptului că deschiderea completă nu poate fi atinsă niciodată, deoarece viaţa psihică este, în esenţă, dinamică şi schimbătoare, iar procesele defensive vor funcţiona mereu, într-o măsură mai mică sau mai mare. Pe lângă aceasta, se urmăreşte un angajament faţă de un anumit mod de gândire şi de existenţă, şi nu faţă de un anumit scop prédéfinit, deşi sigur că se speră şi se aşteaptă ca procesul să producă beneficii generale pentru pacient, precum şi să-i reducă simptomele. Aici apare un paradox, şi anume că, deşi pacientul se concentrează prea mult pe un scop final, de exemplu, să scape de un anumit simptom, îi este mult mai greu să se dedice sarcinii de a-şi explora mintea

intr-un mod liber şi deschis şi, astfel, de a ajunge în punctul în care ar putea să renunţe la simptom.

Dar cred că este foarte dificil să descrii adecvat orice fel de întâlnire reală cu experienţa inconştientă, de genul celei care are loc în momente semnificative în psihoterapie, fără să foloseşti metafora întâlnirii cu un aspect al adevărului exterior, un obiect sau un fapt, un Lucru. Când un pacient ajunge în punctul de a recunoaşte ceva semnificativ care nu era cunoscut înainte sau despre care nu se ştia, este ca şi cum şi-ar spune: "A, acum înţeleg, aspectul ăsta a fost mereu aici, acum pot să văd lucrurile aşa cum nu puteam să le văd înainte. Am trăit cu el atâta timp, dar am găsit modalităţi de a-l ocoli sau, pur şi simplu, de a nu-l vedea sau de a mă preface că era altceva. Dar acum îl văd la fel de clar ca pe scaunul sau ca pe masa aceasta." E ca şi cum ar exista un aspect al situaţiei interioare, de care şinele conştient nu ştia înainte, cu care procesul psihoterapeutic îl confruntă pe pacient şi apoi este prezent în minte acolo unde înainte nu era.

O întâlnire cu ceva care înainte era inconştient seamănă foarte mult cu o întâlnire cu ceva din afară, deşi se întâmplă în mintea noastră, deoarece acest lucru sau aspect al experienţei nu a făcut parte din sine înainte. Sigur că situaţia nu va rămâne astfel; ceea ce am găsit nu are statutul unui fapt sau al unui obiect şi va fi reformulat şi reinterpretat de-a lungul timpului. Dar metafora tot poate fi folosită pentru a transmite modul în care ceva important este descoperit, dezvăluit sau recuperat în mintea noastră.

Am reuşit să clarific cât de cât sau mai rău am sporit confuzia?

Capitolul 7

Autenticitate faţă de sinceritate. Societăţile coloniale şi trecutul lor rasist şi/sau care implică un genocid (continuare). Strategii mentale pentru negarea vinovăţiei. Australia din ziua de azi şi tratamentul persoanelor care

caută azil. Psihologia dublugânditului[3]. D. H. Lawrence despre genocid, vină şi întoarcerea refulatului. Refularea la nivelul psihicului social: exemple din Australia. Isabel Menzies Lyth despre dezvoltarea unui sistem de apărare socială. Gestionarea relatărilor istorice conflictuale: integrare sau clivaj*? Conştiinţa clivată în organismul individual şi în cel social. Exemplu practic: o asistentă de psihiatrie judiciară căreia îi este greu să împace repulsia faţă de acţiunile pacientului-răufăcător şi dezvoltarea unor simpatii umane. Modalităţi în care alcătuirea sistemului de sănătate poate rezolva dificultăţile terapeutului. Exemplu: un sistem de sănătate ale cărui apărări pot fi disfuncţionale din punct de vedere logic. Psihologia de grup: probleme teoretice şi practice. Wilfrid Bion despre viaţa grupului. Obstacole pentru gândirea ca grup, pentru autoreflectarea în cadrul grupului.

Nu sunt sigur că vreau să elimin cuvântul autentic de tot, cel puţin în forma sa negativă. Când spui că o acţiune este neautentică, adică în conflict cu realitatea mai profundă a actorului, mi se pare că surprinzi o caracteristică a vieţii mentale diferită de sinceritate: poţi crede sincer în ceea ce faci chiar şi când un străin atent poate vedea că, la un anumit nivel, joci un rol, că nu eşti angajat în mod autentic în acţiunea ta.

Eu bănuiesc că termenul *autentic* a devenit mai uzitat tocmai pentru a surprinde ceea ce cuvântul *sincer* nu reuşeşte - cel puţin în engleză (în franceză, termenul este mai cuprinzător decât în engleză). Dacă este adevărat, acest lucru ar sugera că o persoană sincer convinsă, dar încă neangajată trup şi suflet în convingerea respectivă, ar reprezenta un fenomen destul de recent.

3A luzie la romanul 1984 al lui George Orwell, unde dublugânditul (în versiunea originală Doublethink) este un termen din nouvorbă, care arată capacitatea de acceptare, în mod simultan, a două puncte de vedere opuse, anihilându-se astfel orice spirit critic. (N. trad.)

Dar da, sunt de acord că practicarea autenticităţii, aderarea la o etică a autenticităţii sună a alegere a unui stil de viaţă. A fi autentic include a putea minţi, fura şi înşela atâta timp cât nu pretinzi faţă de tine însuţi că nu eşti un mincinos, un hoţ şi un trişor. Ca societate, lăsăm multe astfel de personaje “autentice” să scape basma curată. Nu am înţeles niciodată de ce. Romancierii englezi clasici (de exemplu Fieldingşi Dickens) sunt adesea pregătiţi să ierte imoralitatea, însă sunt foarte porniţi împotriva ipocriziei, pretenţiei de virtute.

Conform sugestiei dumneavoastră, cu cât o societate crede mai mult că şi-a tăiat legăturile cu trecutul, cu atât este mai probabil, la nivel inconştient, să se afle sub influenţa acestuia. Sunt perfect de acord. Ar putea fi scrise cărţi întregi pe acest subiect. Dar tăierea legăturilor cu trecutul nu prea reflectă ceea ce voiam eu să spun despre Africa de Sud şi Australia. Să-ţi tai *într-adevăr* legăturile cu trecutul este o imposibilitate logică, deoarece acest lucru ar însemna să ne negăm originea şi strămoşii, cei mai puri reprezentanţi ai trecutului şi, de fapt, să pretindem că ne-am născut din nimic.

Ceea ce întâlnim, de fapt, cel puţin în Australia, este mai interesant. Australienii, atât cei care provin din primii coloniști (printre care îi includ şi pe cei veniţi fără voia lor, şi anume condamnaţii), cât şi acei imigranţi care, ca act de afirmare naţională, au acceptat un soi de origine colonială spirituală sau adoptivă, nu îşi neagă strămoşii istorici. Dimpotrivă, sunt mândri de ei. Şi totuşi, în acelaşi timp, atribuie aceloraşi strămoşi o răutate şi o cruzime faţă de aborigeni de care ei înşiși nu s-arface niciodată vinovaţi.

Strămoşii la care mă refer nu sunt deloc îndepărtaţi în timp: este foarte probabil ca un australian de vârstă mijlocie să fi avut bunici ale căror atitudini şi convingeri referitoare la persoanele de culoare ar fi considerate inadecvate, ca să folosesc un eufemism, adică inacceptabile sau chiar respingătoare.

Şi atunci, cum împacă australienii obişnuiţi mândria faţă de originea lor cu respingerea convingerilor acelor strămoşi? Un răspuns parţial este că aceştia reuşesc invocând noţiunea de Zeitgeist. în vremurile de demult, în vremurile strămoşilor - aşa spune povestea Zeitgeistului - rasismul plutea în aer ca un fel de miasmă care invada plămânii tuturor. Inhalându-l involuntar, strămoşii noştri au devenit, de voie-de nevoie, rasişti, dar nu în sensul adevărat, aşa cum era Hitler (să spunem). Rasismul lor nu era activ, conştient. S-au procopsit cu el la fel cum s-ar fi procopsit cu o răceală; nu făcea parte din fiinţa lor aşa cum nici răceala nu arfi făcut. După standardele de astăzi, ale Zeitgeistului de astăzi, strămoşii noştri ar părea defecţi din punct de vedere moral. Dar standardele morale se modifică şi evoluează în timp - nu avem ce face în această privinţă (merge povestea mai departe). Aşa cum nouă ni se par bune standardele noastre morale de astăzi, cu siguranţă şi lor li se păreau bune standardele lor morale. Prin urmare, deşi din punctul nostru de vedere, din Zeitgeistul nostru, respingem pe bună dreptate standardele lor, ar fi nedrept (incorect) să îi respingem şi pe strămoşii noştri, aşa prinşi cum erau în propriul lor Zeitgeist, pentru că au fost exponenţii acelor standarde.

Recent am văzut o adaptare pentru televiziune a uneia dintre poveştile care alcătuiesc cartea mea *Elizabeth Costello*. Privind în jur la o adunare, Elizabeth se întreabă cum poate fi adevărat că la o masă compactă şi obscură (în sensul că operaţiunile acesteia sunt ascunse de public) pot să participe concetăţeni de-ai ei pentru a ucide fiinţe umane şi a le devora carnea. Adevărul nu ar putea fi, mai degrabă, că e ceva în neregulă cu ea, că a devenit ea cumva posedată de o voinţă perversă de a vedea rău acolo unde nu există?

Starea de spirit a lui Eţizabeth îmi este foarte familiară. Cum se poate ca vecinii mei buni şi amabili să descindă din oameni care şi-au justificat masacrarea altor fiinţe umane

spunând că nu erau pe deplin umane? Mai exact, cum pot eu să provin din astfel de oameni? Nu este mai probabil ca adevărul să fie că este ceva în neregulă cu mine şi cu felul meu de a gândi, că într-un mod prea delicat refuz să accept că noţiunile de bine şi de rău se schimbă cu timpul, că moralitatea este ceea ce sugerează şi etimologia termenului: pur şi simplu un set de moravuri, de cutume? Nu cumva sunt eu morbid?

Scriu nu într-un mod obiectiv, ştiinţific, ci purtat de sentimente. Mai exact, scriu chiar după decizia parlamentului australian de a-şi revizui legislaţia cu privire la persoanele care caută azil. Noua legislaţie ameninţă cu pedeapsa draconică a detenţiei pe termen nelimitat într-o insulă îngrozitoare pentru persoanele care nu respectă procedura prescrisă pentru solicitarea azilului, şi anume completarea unui formular la un centru pentru refugiaţi undeva în străinătate şi aşteptarea la o coadă lungă, ci aleg să plătească o taxă substanţială unui contrabandist dubios pentru a-i transporta cât poate de aproape de continentul australian.

Pedeapsa este intenţionat şi explicit exagerată faţă de infracţiune deoarece este menită să descurajeze practica cererii de azil prin mijloace “ilegale ‘ (mai exact, extraprocedurale). Veştile despre abordarea nouă şi dură trebuie să ajungă în Afganistan şi Sri Lanka şi în alte ţări de unde fug oamenii, şi anume că încercarea căii “ilegale” nu merită efortul, că mai bine rămân acasă.

Putem spune cu cea mai mare încredere că, peste o generaţie sau două, elevii australieni vor citi în manualele de istorie că, la începutul secolului al douăzeci şi unulea, strămoşii lor au încercat prin toate mijloacele, fie ele bune, fie rele, să oprească valul de imigranţi asiatici către Australia şi, în general, s-au comportat într-un mod inadecvat (inuman). Din fericire - vor continua manualele lor de istorie - Zeitgeistul s-a schimbat şi a ajuns să predomine o viziune mai luminată. Astfel, va conchide

lecţia, ar trebui să nu ne pripim să ne condamnăm strămoşii: erau pur şi simplu copii ai timpului lor.

Strategia retorică a acestui manual imaginar de istorie este aceeaşi strategie pe care o folosim şi noi astăzi: stabilim limite capacităţilor morale ale strămoşilor noştri, făcându-i neimplicaţi, neluminaţi, copiii, în timp ce noi devenim adulţii.

Ca o critică morală la adresa strategiei dublugândirii, ceea ce spun este mai mult sau mai puţin clar. Ceea ce încă mă chinui să fac este să plasez această strategie într-un cadru psihologic. Strategia trebuie să aibă o dimensiune psihologică, dat fiind că pentru autoamăgirefuncţionează: ne permite să ne păstrăm părerea bună despre noi, fără să ne desprindem cu totul de trecut. Intr-o oarecare măsură, aceasta urmează scenariul romanului familial: aceşti oameni inacceptabili nu sunt părinţii mei, adevăraţii mei părinţi sunt mult mai drăguţi (mai frumoşi). Dar mai departe de atât nu am ajuns. Poate că este o greşeală să încerci să transferi caracteristicile psihologiei individuale la psihologia colectivă.

Puteţi ajuta?

Poate că e imposibil din punct de vedere logic să-ţi imaginezi că te-ai născut din nimic, că nu ai origini sau istorie, dar nu este imposibil din punct de vedere psihic.

Ceea ce descrieţi despre societatea australiană este o viziune clivată a modului în care strămoşii colonişti s-au comportat faţă de aborigeni. Este o viziune în care predomină o imagine benignă, idealizată, a coloniştilor, care sunt prezentaţi ca nişte nobili pionieri ce s-au comportat astfel (dacă acceptăm această versiune, ne trezim că ne exprimăm eufemistic) numai pentru că aşa făceau oamenii atunci; cu alte cuvinte, pentru că erau nişte produse ale timpului lor. Cealaltă versiune, în care coloniştii albi au aplicat o şocantă cruzime şi au provocat o imensă suferinţă aborigenilor, este separată de prima şi rămâne relativ inaccesibilă conştiinţei publice. După părerea mea,

adevărul nu stă într-una sau în cealaltă dintre versiuni, ci într-un soi de integrare a celor două.

Este ceva obişnuit în cazul unui clivaj ca majoritatea membrilor comunităţii să adopte viziunea predominantă, benignă, a strămoşilor lor în cea mai mare parte a timpului, dar ca o minoritate să aibă o preocupare morbidă cu o altă versiune, mai tulburătoare. Clivajul* în ceea ce priveşte înţelegerea unui fenomen de reală importanţă pentru un organism social este ceea ce, în opinia mea, produce subversiune sau o mişcare* underground.

Scopul clivajului, aşa cum spuneţi, este păstrarea unei legături cu trecutul; dar o legătură de un anumit tip, mai degrabă inutil. Această legătură idealizată, care, desigur, se bazează pe o identificare cu aspectele mai pozitive ale originii lor, preîntâmpină nevoia celor din prezent de a se raporta mai deplin şi mai intim la aspectele mai ameninţătoare şi negative ale istoriei proprii. Nu este deloc surprinzător că trebuie să-mi amintiţi cât de recent s-au produs aceste evenimente, deoarece este ca şi cum ar fi fost lăsate în paginile unui manual prăfuit de istorie, distanţate de prezent de către istorie.*

Problema pleacă din ceea ce povesteaţi despre modificările recente ale legislaţiei australiene privind imigrarea. Dacă propriile cunoştinţe istorice, ca organism social, împiedică înlăturarea dovezilor cu privire la unele aspecte indigeste, care în acest caz implică o indiferenţă răspândită, crudă şi inumană faţă de un alt popor cu care se încearcă împărţirea teritoriului, atunci nu vom aborda o problemă-cheie în prezent. Aceasta este o problemă care nu se limitează la istorie, ci este întâmpinată în permanenţă de popoare, şi se centrează pe ideea împărţirii resurselor planetei în contextul creşterii rapide a populaţiei mondiale, a conflictului uman şi a dezastrelor naturale. De fapt, s-ar putea spune că ne străduim să nu o abordăm şi, în consecinţă, riscurile de repetare, de reluare a cruzimii şi a lipsei de omenie vor fi mari.

Să revin la un exemplu la scară mult mai mică din activitatea mea pentru a încerca să explorăm chestiunea mai în profunzime. Acum zece ani, am făcut o serie de interviuri pentru o cercetare exploratorie cu angajaţi din serviciile de psihiatrie judiciară, pentru a înţelege mai bine impactul muncii într-un mediu dificil şi complex. Aceşti angajaţi, lucrau îndeaproape cu infractori bărbaţi care fuseseră diagnosticaţi cu tulburări de personalitate: bărbaţi care aveau dificultăţi psihologice generalizate şi pe termen lung şi care comiseseră crime îngrozitoare, de obicei de natură sexuală sau violentă.

Interviurile au arătat clar cât de clivate erau părerile angajaţilor despre deţinuți pacienţi, cât de greu le era să împace în mintea lor pacientul şi infractorul: omul vulnerabil care inspira simpatie, grijă şi adesea afecţiune, pe de o parte, şi omul care făcuse nişte lucruri îngrozitoare unor oameni vulnerabili. Angajaţii au descris cu durere când de greu le era să treacă peste acest clivaj şi cum era pentru ei să-i cunoască în ambele ipostaze. Iată cum încerca o asistentă să exprime toate acestea:*

Uneori, mă gândesc că ar trebui să fiu mai puţin fermă cu el pentru că, ştiţi, pare foarte vulnerabil şi slab... şi tot timpul mă gândesc: “Păi îmi spui că nu eşti o persoană furioasă, doar stai acolo pasiv, şi totuşi ai ucis pe cineva într-un mod extrem de violent”şi în mintea mea toate se contrazic: comportamentul pe care îl văd la el, ştiind ce a făcut, de fapt, cât de violent poate fi ca infractor şi cum se prezintă el faţă de mine... aproape că e ca într-un joc, nimic nu pare real în salon, ştii, cred că nu m-am lămurit cât e bine şi cât rău în el şi am devenit frustrată...

Desigur, sarcina de reabilitare constă în a pune lucrurile în balanţă: în a-i ajuta pe pacienţii judiciari să înţeleagă cum problemele lor relaţionale adânc-înrădăcinate şi felul în care reacţionează la propriile traume şi vulnerabilităţi îi determină să victimizeze alţi oameni. Pentru a-i ajuta pe pacienţi să facă asta, şi personalul trebuie s-o poată face:

trebuie să poată înţelege cu adevărat imaginea de ansamblu, relaţia dintre victimă şi autorul victimizării în persoana pe care o văd în faţa lor.

Cercetarea aceasta m-a convins că modul în care sunt alcătuite serviciile pentru acest grup specific de pacienţi în Marea Britanie, izolarea acestor servicii, precum şi configurarea lor internă îi plasează pe cei care lucrează direct cu beneficiarul într-o poziţie nefavorabilă. Dificultatea personalului de a-şi lămuri concepţia despre pacienţi a fost înţeleasă nu ca o problemă cauzată de pacient sau de personal, ci ca un produs al interacţiunii dintre o sarcină umană dificilă şi un mediu incapabil să ofere sprijin şi înţelegere. Spre exemplu, angajaţii au vorbit despre cât de izolaţi erau, atât în cadrul societăţii (*atitudinea predominantă faţă de pacienţi şi personal era resimţită ca fiind ostilă*), *cât şi în cadrul mai larg al mediului spitalicesc. Prin urmare, erau obligaţi să se bazeze extrem de mult pe echipa lor mică şi foarte sudată. Acest lucru însemna că priveau cu mare reticenţă ideea de a le spune colegilor când o relaţie cu un pacient devenea prea apropiată sau prea negativă în vreun fel, deşi ştiau foarte bine cât de important putea fi.*

Aceşti angajaţi se simţeau izolaţi fizic şi psihic de societate şi de colegi, aruncaţi în spatele uşilor închise împreună cu un mic grup de colegi şi pacienţi. Nu-i de mirare că relaţiile puteau deveni intense şi claustrofobe, nu-i de mirare că le era atât de greu să găsească vreo perspectivă în situaţia lor, fie din punct de vedere terapeutic, fie uman.

Acest tip de situaţie socială, în care lucrurile sunt organizate în manieră protectivă la un anumit moment (*în acest caz, protejarea publicului de oameni care îi înspăimântă*), *dar până la urmă împiedică o sarcină importantă* (*reducerea riscului ca aceşti oameni să comită infracţiuni din nou*), *este simptomatic pentru ceea ce Isabel Menzies Lyth5 a numit un sistem de apărare socială*. Sistemul dezvoltă o viaţă proprie, în faţa căreia indivizii*

ajung să se simtă de-a dreptul neputincioşi. Pot tânji după o înţelegere mai deplină, mai completă, după o societate mai bună şi mai inclusivă, dar structura, regulile, procedurile, tipurile de relaţii posibile militează ferm împotrivă.

Au vreo relevanţă aceste idei pentru situaţia pe care o descrieţi din Australia?

Mă grăbesc să spun că nu aş vrea să-mi limitez observaţiile privind genocidele coloniale la Australia - departe de mine gândul acesta.

Comentariile dumneavoastră despre răspunsurile clivate - recunoaştere şi negare în acelaşi timp - mi-au adus aminte de ce spunea D. H. Lawrence despre colonizare şi consecinţele psihice ale acesteia6. Intr-un eseu din 1923 despre romancierul James Fenimore Cooper, Lawrence scria aşa: Aztecii şi incaşii au fost anihilaţi, eschimoşii, patagonienii şi "indienii roşii" au fost reduşi la numere controlabile şi nu-şi vor recupera niciodată pământurile care le-au aparţinut odată. Atâta timp cât indienii au fost un duşman credibil, coloniştii au fost imuni la "daimonul, sau demonul, Americii". Dar acum, când ultimii nuclei ai vieţii indiene s-au destrămat, descendenţa cuceritorilor coloniali vor trebui să aibă de-a face cu acel demon şi cu forţa deplină a atacului său psihic.

Ca profet, Lawrence (de aici) nu mă convinge: poate că Statele Unite sunt bântuite de trecutul lor sclavagist, dar nu prea văd semne că americanii s-ar simţi vinovaţi că pământul pe care calcă este furat. Ce mă interesează pe mine la comentariile lui Lawrence este aspectul lor diagnostic: că odată ce proprietarii aborigeni ai pământului au fost exterminaţi sau anihilaţi, aceştia (vorba vine) invadează şi iau în posesie psihicul cuceritorului ca o forţă interioară malignă, într-o întoarcere literală a refulatului. Astfel, conform lui Lawrence, sunt două etape ale cuceririi coloniale. în prima etapă, aborigenul este tratat în mod inechivoc drept duşman, care să fie vânat şi ucis. în a doua

fază (presupus marcată de vină), demonul-fantomă al aborigenilor anihilaţi intră în psihicul colonial, care apoi se clivează şi intră în conflict cu sine.

Din punct de vedere metodologic, mie mi se pare că există o mare distanţă ce trebuie redusă între procesele de refulare şi de clivaj* în psihicul individual şi procesele similare din cel colectiv (ezit să scriu “mintea colectivă”sau “psihicul colectiv” datfiind că aceste concepte au fost sever contestate). Dar cred că dacă cineva foloseşte insight-ul psihanalitic doar ca pe o metaforă, fără să pretindă că face psihanaliză în toată regula, are multe de câştigat gândindu-se la o societate care, cel puţin în discursul public, se străduieşte din răsputeri să evite subiectele care nu-i convin şi să-i sancţioneze şi să-i reducă la tăcere pe cei care le scot la suprafaţă din trecut.

Aşadar, pentru a da un exemplu foarte simplificat, a devenit dificil în ziua de azi, într-o ţară ca Australia, să pui întrebarea simplă: oamenii - adică strămoşii noştri - care au făcut lucruri rele au fost ei înşiși oameni răi? Răspunsul publicului sau al purtătorilor de cuvânt ai publicului tinde să fie unul lung: (a) este important să recunoaştem greşelile trecutului şi chiar (b) să ne cerem scuze pentru ele; totuşi, în acelaşi timp, (c) nu ar trebui să zăbovim asupra trecutului, ci (d)să mergem mai departe. O versiune mai sofisticată a aceluiaşi răspuns ne-ar putea chiar trimite la Freud şi la concepţia sa despre doliu şi melancolie: este corect şi bine să jelim evenimentele tragice din istoria noastră, dar tristeţea, regretul şi sentimentele de vină, care sunt răspunsuri umane normale la aceste evenimente, trebuie totuşi depăşite, altfel rămânem blocaţi într-o melancolie neprofitabilă.

în răspunsul australian ar putea chiar fi adăugată o nuanţă de nerăbdare şi iritare: de ce vorbesc întruna oamenii aceştia (aborigenii) despre trecut şi despre relele pe care li le-am pricinuit? Trecutul e trecut, nu putem face nimic ca

să-l schimbăm, aşa că de ce nu se pun pe treabă să-şi vadă mai departe de viaţă?

La sfatul dumneavoastră, am aruncat o privire pe eseul lui Isabel Menzies Lyth despre asistentele din spital şi mi s-a părut fascinant. Deşi nu am lucrat niciodată într-un spital, am lucrat în organizaţii (birouri, departamente profesorale, o perioadă scurtă chiar într-un liceu), unde am fost uimit de cât de regresivă poate fi cultura colectivă şi cât de primitive pasiunile implicate la nivelul comunităţii, spre deosebire de maturitatea şi sofisticarea membrilor individuali. (“Cultura” nu este un termen folosit de dumneavoastră sau de Menzies Lyth, dar pare să sefi impus în domeniu între timp.) înţeleg bine cum activitatea obiectivă de a îngriji infractori, pe de o parte (experienţa dumneavoastră), sau pacienţi, de cealaltă parte, poate duce la o profundă anxietate inconştientă şi provoca ridicarea unor mecanisme de apărare precum cele pe care le descrieţi dumneavoastră şi Menzies Lyth. Totuşi, aspectul asupra căruia aş vrea să mă concentrez este complicitatea care permite ca apărările indivizilor să fie incluse într-un sistem de apărare de grup, ce la rândul său îşi va dezvolta apoi propriul aparat de sancţiuni pentru nou-veniţii care nu aderă la sistemul de apărare - care nu introiectează* sistemul de apărare, pentru a folosi termenul lui Menzies Lyth.

Menzies Lyth scrie despre “interacţiunea complice dintre indivizi pentru a proiecta şi a materializa elemente relevante ale sistemului de apărare psihică”. încerc să-mi imaginez cum ar putea avea loc această complicitate. De exemplu, ar putea apărea vreun lider care să stabilească un precedent şi să exercite presiune asupra celorlalţi pentru a urma precedentul; sau procesul ar putea fi mai intuitiv, mai asemănător cu ceea ce am putea numi operaţiunea unui psihic colectiv?

Oricum ar avea loc aceste interacţiuni complice, cred că este important să urmărim evoluţia şi efectele lor. Nu ştiu dacă, atunci când circulă veşti bune, circulaţia lor este

asigurată de interacţiunea complice, dar când sunt răspândite zvonuri maligne, intuiţia mea îmi spune că interacţiunea complice este adesea mecanismul folosit. Gândiţi-vă numai la curtea şcolii şi la cum se întâmplă în mod misterios că un anumit copil ajunge să facă obiectul izolării sociale. Bănuiesc că Menzies Lyth ar spune că interacţiunea complice se aplică numai pentru răspândirea relelor, pentru că procesul este în esenţă regresiv (acesta poatefi motivul pentru care grupurile par mai primitive decât indivizii care le alcătuiesc).

Aş vrea să văd un studiu de observaţie a regresiei de grup: cum ia fiinţă şi evoluează un sistem de apărare din cadrul unei instituţii, precum un spital sau un serviciu de sănătate, şi cum sunt impuse normele sale noilor membri ai grupului sau cum sunt absorbite de aceştia. Sunt romancieri care descriu foarte bine cum funcţionează bârfa: cum face ca victima sa să fie exclusă din societate şi cât de greu este să mergi împotriva curentului. Jane Austen şi Patrick White sunt astfel de romancieri.

Poeţii romani vedeau bârfa sau opinia publică drept o forţă supranaturală sau cel puţin stranie, cu numele *Fama*.

Aşadar, pentru a rezuma: ce aş vrea să ştiu este cum se ajunge, teoretic, de la individ la grup - cum s-ar generaliza de la psihicul individual la psihicul grupului Are vreo logică să vorbim despre un psihic al grupului sau este mai bine să ne limităm la a vorbi despre un set de practici respectate de grup, susţinute de procesele psihicului individual care cumva acţionează de acord?

în acest sens, aş vrea să pun sub semnul întrebării sugestia dumneavoastră că, atunci când ne confruntăm cu două judecăţi conflictuale cu privire la nişte evenimente trecute (de exemplu, colonizarea Australiei a fost un proces benign sau un act de cruzime), ar trebui să ne străduim să ajungem la “un soi de integrare a celor două”. Sunt mai multefeluri de integrare. Dacă cele două variante chiar sunt în conflict - şi, desigur, dacă aţi investit emoţional în ele -

atunci nu poate exista nicio versiune generală care să şteargă conflictul, niciun gri, ca să mă exprim aşa, care să nu fie nici alb, nici negru, ci care să rezulte din combinarea lor. Integrarea trebuie să fie posibilă - dacă n-arfi, cu toţii am fi nişte creaturi pe jumătate nebune, clivate - dar cum exact poate fi realizată şi cum se ajunge la “adevăr”, nu prea pot să-mi dau seama. Tot ce văd deocamdată sunt bebeluşul şi sânul. Sânul este bun, sânul este rău: două judecăţi conflictuale. Cum se poate să fie şi bun, şi rău în acelaşi timp? Care este adevărul? Nu aici începe clivajul*?

Vreţi să ştiţi cum se ajunge de la psihologia individului la psihologia grupului. Pare logic să începem la nivelul individului şi să continuăm de acolo în sus, dar nu sunt sigură că aceasta este abordarea cea mai eficientă. Poate că este mai bine să lucrăm cu experienţele din viaţa de grup, cu calităţile şi produsele sale specifice, deşi acest lucru este extrem de greu de făcut în sine. Cred că motivul este că nu putem face asta mulţumitor ca individ sau, cel puţin, că trebuie să ne luptăm cu problema modului în care funcţionează mintea unui individ pentru a înţelege o pluralitate de minţi sau o entitate de grup. Suntem cu toţii membri ai unor grupuri şi avem experienţa de a fi într-un grup. Dar, prin definiţie, putem şti despre acestea doar ca indivizi, ca o mică parte dintr-un întreg.

Isabel Menzies Lyth a scris că este nevoie de un grup pentru a studia un grup7. înţeleg de aici că noi, ca indivizi, avem tendinţa de a ne identifica destul de puţin cu alţi indivizi şi că devine mai posibil să ne gândim la complexitatea vieţii de grup când se adună mai multe minţi pentru a lucra la acest aspect şi sunt mai multe identificări ce pot fi folosite.

Cred că unul dintre motivele pentru care psihologia grupului este importantă pentru dumneavoastră este că aţi crescut în perioada apartheidului din Africa de Sud şi aţi fost martor direct al consecinţelor regresiei de grup la scară largă. Eu, pe de altă parte, am crescut în Marea Britanie,

într-o atmosferă de relativă pace şi stabilitate. Nu am fost născută în timpul unuia dintre cele mai ruşinoase capitole din istoria britanică. (Deşi acum, în această eră sălbatică de capitalism dezvoltat, am impresia câteodată că are loc un război civil silenţios, un război în care profitul şi lăcomia individuală sunt ferm opuse valorilor sociale şi comunitare.)

Interesul meu faţă de viaţa de grup provine din activitatea mea în spitalele judiciare unde am văzut în mod repetat personal bine intenţionat şi pregătit comportându-se în cel mai nepăsător şi inuman mod faţă de pacienţi. Şi cultura în aceste locuri era copleşitoare; într-unul dintre spitalele în care am lucrat, era o atmosferă apăsătoare şi o practică frecventă să-ţi laşi identitatea personală, din afara serviciului, la uşile încuiate ale instituţiei pentru a deveni parte din grup. Personalul aprecia acest sentiment de capitulare, de eliberare de sine, dar în acelaşi timp i se părea şi tulburător.

Am conceput o sarcină de învăţare în grup pentru cursul de formare în psihologia clinică, unde le predau cursanţilor despre culturile organizaţionale în serviciile de sănătate publică din Marea Britanie. Sarcina constă în a efectua observaţii detaliate, cu durata de o oră, în diverse locuri din cadrul serviciilor naţionale de sănătate de la nivel local (aproape întotdeauna, observaţiile vizează grupurile de personal şi pacienţi) şi în a aduce materialele de observaţie în grupul de supervizare pentru a primi ajutor în descifrarea acestora. Cursanţilor li se cere să privească cu un ochi proaspăt obiectul observaţiei, oricare ar fi acesta, şi să fie curioşi cu privire la orice se întâmplă în jurul lor, precum şi să acorde o atenţie specială propriilor reacţii la situaţie şi propriilor sentimente din timpul orei de observaţie.

Grupurile noastre de supervizare se reunesc numai de patru ori, în timp ce, în formările psihanalitice, grupurile se întâlnesc şi pe durata a doi ani. Este fascinant de văzut cum cursanţii în psihologia clinică folosesc grupurile de supervizare pentru a înţelege mai bine ce se întâmplă

într-un anumit salon sau serviciu, mutându-se de la o poziţie de empatizare cu un anumit sub-grup sau individ la un angajament cu o dinamică socială mai largă. Un şablon tipic este ca participanţii să ia partea pacienţilor împotriva personalului, şocaţi de lipsa de grijă şi de compasiune la care sunt martori în saloanele cu personal şi resurse insuficiente. Discuţia din cadrul grupului lărgeşte perspectiva: cineva începe să se gândească mai în profunzime la cum este viaţa personalului din salon sau a unei anumite persoane care le-a atras atenţia în vreun fel, făcând legături cu propria experienţă de lucru într-un salon sau o unitate similare. Figurile care la început păreau bidimensionale încep să dobândească o a treia dimensiune şi cursantul se întoarce pentru o a doua observaţie cu o atitudine modificată.

Părerea mea este că, pentru a începe să înţelegem un aspect al culturii de grup, trebuie să ne ridicăm deasupra identificării cu indivizii şi să observăm ce se întâmplă la nivel de grup, găsind cuvinte pentru genul de grup care ne interesează, scopul său (care este adesea neclar şi mascat de un fals scop) şi dificultăţile cu care se confruntă. Trebuie să găsim termeni pentru a descrie ce observăm şi cred că, în lumea anglo-saxonă, cu siguranţă, avem un limbaj mult mai puţin dezvoltat pentru experienţa de grup decât pentru cea individuală.

Viziunea lui Wilfred Bion era că grupurile au propria viaţă, propria dinamică, ce nu ar trebui redusă la termenii unei psihologii individuale. El discută cu mult umor acest subiect în lucrările adunate în volumul său Experiences with Group?. *Scrie despre prima întâlnire a unui grup pe care a fost invitat să-l "ia", scopul fiind să afle despre viaţa de grup. El descrie cât de irelevante, ciudate şi absurde li se par membrilor individuali ai grupului comentariile lui despre cum este tratat ca un posibil lider al grupului. Cu toate acestea, face clar cunoscută dorinţa puternică şi confuză a grupului de a avea un lider, proiectată asupra lui de grup*

înainte ca grupul să aibă măcar vreo idee despre ceea ce face şi despre cum ar putea să facă asta.

Unul dintre motivele pentru care comportamentul unui grup poate scăpa aşa de mult de sub control, pentru care dinamica unui grup poate fi atât de puternică şi de distructivă, este că e atât de greu să gândeşti bine ca grup. Este o mare realizare ca un grup să se gândească la sine ca grup. Un grup sau o societate care vrea să găsească o modalitate de a-şi analiza modul de funcţionare, care este curios despre sine, mai întâi trebuie să ajungă la un fel de înţelegere între membrii săi şi apoi să hotărască şi să dezvolte structuri şi proceduri care să susţină activitatea reflexivă. Ceea ce vedem în mod repetat sunt grupuri care încearcă acest lucru cu curaj, dar cad pradă repetării unui comportament problematic. Grupul îngrozitor de ierarhic are întâlnire după întâlnire, în care subordonaţilor li se spune pur şi simplu ce să facă; grupul în care managerii şi personalul nu vorbesc unii cu alţii aranjează să se întâlnească, dar separat. Cu alte cuvinte, coordonarea activităţii de gândire despre un grup este o sarcină în sine.

Un individ trebuie să se gândească numai la el însuşi - şi asta, desigur, poate fi suficient de dificil!

Capitolul 8

Experienţe de grup: muzica, fotbalul, religia extatică. "Cunoaşterea" comună în cadrul grupului. Probleme teoretice legate de gândirea grupului. Individul faţă de grup: experienţă personală în Africa de Sud. Naţionalismul ca experienţă regresivă de grup. Bion despre gândirea grupului. Eugène Marais despre sufletul colectiv. Experienţa de a te fi născut într-o familie mare (extinsă). Natura activităţii de grup, în trecut şi în prezent. Munca şi alienarea în cadrul grupului. Apartenenţa voluntară şi cea involuntară la un grup. Clasele şcolare ca grupuri. Comportamentul regresiv în sala de clasă. Găştile din copilărie.

Aspecte pozitive, neregresive ale naţionalismului. înţelegerea mentalităţii de grup. Experienţa grupului pentru

un nou-născut. Triada familială ca grup fundamental. Sistemul Naţional de Sănătate ca efort colectiv. Alienarea în cadrul Serviciilor Naţionale de Sănătate din ziua de azi. Familia ca zonă de antrenament pentru a avea succes în cadrul unui grup. Dezvoltarea oedipiană. Poziţia depresivă (Klein) şi impactul ei asupra vieţii grupului. “Gândirea celui de-al treilea spaţiu” (Ronald Britton) şi acomodarea sinelui la grup. Consecinţele eşecului de a atinge al treilea spaţiu.

Am pornit radioul deunăzi şi cineva interpreta Variaţiunile Goldberg. Era o interpretare interesantă, aşa mi s-a părut, un pic prea romantică pentru gustul meu, dar atentă şi frumoasă. Apoi, am auzit o tuse stăpânită şi mi-am dat seama că era o interpretare în direct sau cel puţin o înregistrare a unei interpretări în direct. Aşadar, fiind singur acasă, ascultam muzică în compania sau poate doar în compania înregistrată a unui grup de străini.

Nu-i puteam vedea pe ceilalţi ascultători, habar nu aveam unde locuiau, cine erau, ca indivizi, dar era ceva evident care ne unea: eram pregătiţi să renunţăm la alte treburi ca să o ascultăm (aşa cum am aflat ulterior) pe Angela Hewitt. Eram adunaţi să ascultăm o pianistă pe care o ştiam şi o admiram în timp ce se expunea muzicii şi, prin intermediul ei, şi noi, la rândul nostru, ne expuneam muzicii, lăsând-o să ne cucerească. Pe durata interpretării, am fost un singur suflet, ca să zic aşa, uniţi de dragoste (nu pot găsi un cuvânt mai bun). Din corpul nostru comun - şi, reţineți, nu eram toţi în acelaşi spaţiu fizic - curgea o dragoste îndreptată, prin interpreta asemănătoare unei preotese, aplecată deasupra claviaturii, către Johann Sebastian şi dincolo de el, către oricine sau orice îi îndruma mâna. Şi sigur că, prin muzică, simţeam un fel de dragoste curgând înspre noi (Altfel de ce am maifi fost acolo?).

Apoi, piesa s-a terminat şi a urmat o linişte lungă, lungă, înainte să îndrăznească cineva să aplaude.

Ceea ce am descris este o experienţă de grup, o experienţă în care conştiinţa Eului este reprimată sau se

împuţinează. Deodată, lumea pare necomplicată. Suntem una cu vecinii noştri, într-o stare de uşor extaz, în afara sinelui nostru de fiecare zi.

O versiune mai puţin elevată a extazului de grup poate fi întâlnită la mulţimile microbiste. Unii oameni merg la meciurile de fotbal nu atât ca să urmărească fotbalul, cât să aibă experienţa mulţimii - numai că, desigur, mulţimea este formată şi unificată de atenţia intensă a membrilor săi individuali asupra unui singur eveniment, profund atrăgător, şi anume goana după minge.

Dacă suntem ostili fenomenului mulţimii, vorbim despre o gloată, din latinescul *mobile vulgus*, prostimea de pe stradă ale cărei pasiuni sunt schimbătoare, uşor de aprins şi imprevizibile. Există ceva numit psihologia mulţimii sau a gloatei, dar dacă este util să vorbim despre aşa ceva odată cu psihologia individului rămâne de văzut. Ideea este că sunt oameni cărora nu le place să fie singuri, resimt singurătatea ca pe un fel de opresiune, simt că trăiesc cu adevărat când sunt cu alţi oameni, într-un grup sau chiar într-o mulţime. Ca societate, alegem să pedepsim oamenii închizându-i singuri, aşa că trebuie să existe un fel de consens social că a fi singur o lungă perioadă nu este ceva plăcut.

Dumneavoastră vă exprimaţi propriile îndoieli cu privire la posibilitatea sau beneficiile trecerii de la psihologia individuală la ceea ce noi numim vag psihologia grupului. Aş fi cu siguranţă de acord că este dificil să foloseşti psihologia individului pentru a înţelege “psihologia” mulţimii, la fel cum psihologia individului nu ne ajută să înţelegem stările extatice, în general, deoarece stările extatice ţin de evadarea din sine sau de abandonarea sinelui.

Dar dumneavoastră exprimaţi întrebarea mai profund: cum putem şti despre grupuri ca grupuri şi nu ca pluralităţi de indivizi? Şi, făcând referire la Menzies Lyth, sugeraţi că

un grup poate ajunge adesea la o mai bună înţelegere a unui alt grup decât ar putea un singur individ.

Dacă privim grupurile la nivel de mulţime sau chiar la un nivel mai larg există într-adevăr un sens în care grupurile ştiu despre alte grupuri, deşi, ca intelectuali, noi avem o neîncredere aproape viscerală în astfel de cunoaştere. Mă gândesc la felul în care naţiunile sau triburile vecine care au în spate o lungă istorie de conflicte ştiu unele despre altele. Pentru că sunt vecine, ştiu foarte multe lucruri obişnuite unele despre altele, dar cunoştinţele sau cunoaşterea lor este de cele mai multe ori colorată sau pătată cu un fel de prejudecăţi generalizatoare (scoţienii sunt murdari, englezii sunt trădători şi aşa mai departe), care nu ascultă de raţiune: ca să zic aşa, sunt parte din cultură şi, prin urmare, de netăgăduit.

Ca intelectuali, noi suntem înclinaţi să negăm că o astfel de cunoaştere este adecvată. Dar din moment ce este în mod special privită drept cunoaştere de cei care o deţin ("Noi îi cunoaştem pe scoţieni într-un fel în care voi nu-i cunoaşteţi, am trăit cot la cot cu ei de la începuturile istoriei"), ar trebui să nu ne grăbim să o ignorăm.

încă un mic avertisment: stările extatice au făcut parte din experienţa religioasă în religiile din toată lumea. Există variante extatice ale creştinismului (prea multe pentru a le numi), ale iudaismului (hasidicii) şi ale islamului (sufiştii). Variantele "elevate" sau raţionale ale acestor religii tind să privească de sus variantele extatice, ca fiind regresive, ca pe o acceptare sau o întoarcere la un mod primitiv de a accesa divinul. Cred că ar trebui să fim precauţi faţă de importarea acestor prejudecăţi "elevate" cu privire la nera-ţional ("iraţional") în reflecţiile noastre despre psihologia grupului, faţă de presupunerea de la început că psihologia grupului trebuie să fie "primitivă" şi, prin urmare, necomplicată.

Sigur, dumneavoastră aveţi un interes profesional şi personal în grupuri mai mici decât mulţimile. Remarcaţi că

grupurile sunt adesea înţelese mai bine de alte grupuri, cum ar fi grupurile de studiu, decât de cercetători individuali şi scrieţi lucruri foarte interesante despre dinamica psihică în cadrul grupului de cercetare. Observaţi că, cel puţin în tradiţia anglo-saxonă, limbajul tehnic pentru descrierea fenomenelor de grup este subdezvoltat.

Senzaţia mea, pentru care nu pot să dau niciun fel de argumente, este că acele culturi mai comunale decât a noastră - de exemplu, culturile africane tradiţionale - au un aparat conceptual mai bun decât al nostru pentru a acoperi acest domeniu şi sunt mai bune decât noi la a reflecta la fenomenele de grup. Din păcate, nu putem importa un astfel de aparat conceptualfără să importăm întreaga cultură, întregul *Weltanschauung* odată cu ea.

Dumneavoastră sugeraţi că interesul meu pentru modul în care gândesc grupurile poate proveni din faptul că am crescut în perioada apartheidului din Africa de Sud.

Este posibil să aveţi dreptate, dar evoluţia interesului meu nu urmează o cale aşa de directă cum ar putea părea din afară. Tribul sau poporul în care m-am născut, afrikanei*, cu care m-am luptat

6 Sud-africani de origine europeană, în special daneză, care vorbesc limba Afrikaans.

(*N. trad.*) *intens, mai ales în copilărie, cu siguranţă simţea puternic nevoia de coeziune ca grup împotriva unei lumi ostile şi avea o tendinţă de a clasifica oamenii fie ca fiind cu ei, fie împotriva lor, fără loc de compromis* (*celpuţin, aceasta era situaţia în secolul al douăzecilea, acum nu mai este chiar aşa*). *O relaţie mai complexă cu grupul, ca aceea pe care am avut-o* (*şi o am*) *eu, era respinsă.*

Deşi exista presiune de sus, de la elementul mai ideologic al conducerii, pentru afişări mai organizate de patriotism sau de gândire de grup - de exemplu, mitinguri sau manifestări militare, ca acelea pe care le asociem cu Germania nazistă - nu am detectat niciodată prea mult entuziasm pentru acestea printre membrii obişnuiţi ai

tribului. Să nu uităm că afrikaner au avut momentul lor de graţie în timpul Războiului anglo-bur, când au reuşit să strângă o forţă de luptă dezordonată, dar foarte eficientă, caracterizată mult mai mult de individualism decât de disciplina de grup: bărbaţii (ezit să-i numesc soldaţi) simţeau că era dreptul lor să plece de pe câmpul de luptă, să-şi înşeueze caii şi să se ducă acasă la familiile lor în weekend. Ca mod de viaţă, militarismul ne invită să renunţăm la facultatea individuală de judecată şi să ne supunem pasiunilor dominante ale grupului. Calvinismul, religia oficială a statului Afrikaner, era şi este o religie a raţiunii, suspicioasă în privinţa forţelor iraţionale. Acesta este principalul motiv pentru care bisericile calviniste din Africa de Sud sângerează constant până la moarte, dat fiind că pierd membri în favoarea carismaticilor.

Aşadar, cearta mea din copilărie cu naţionalismul sud-africanilor albi nu era cu un sistem care căuta să înghită pe toată lumea, inclusiv pe mine, în lipsa lui de raţionalism (un exemplu al unui astfel de sistem ar putea fi maoismul), ci cu triumfalismul sud-africanilor albi: valorile micii burghezii afrikaner, inclusiv prejudecăţile sale virulente, dominau discursul public şi, dacă ridicai cea mai mică obiecţie, erai aruncat cât colo.

Propria mea familie mi-a dat cu siguranţă un material moral încâlcit, în timp ce mă chinuiam, ca toţi copiii, să-mi înţeleg locul în lume. Mă gândesc în primul rând la mama mea, ale cărei relaţii cu alte fiinţe umane la nivel personal erau (credeam eu) admirabile din punct de vedere moral, dar care totuşi susţinea dacă nu apertheidul ca sistem social, atunci sigur oamenii care conduceau ţara, (Mama mea era “apolitică” în sensul în care majoritatea oamenilor sunt “apolitici”: se identifica cu conducătorii, nu cu politicile.) în cazul unor oameni ca mama mea, putem vorbi sigur despre regresii şi despre revenirile corespunzătoare, care aveau loc pe măsură ce aceasta ezita între a fi ea însăşi şi a fi o sud-africană albă.

Astfel, pentru a spune răspicat cele de mai sus: naţionalismul (tribalismul) este o stare regresivă, iar dacă grupurile (gândirea şi comportamentul grupului) mă preocupă, asta este din cauză că de-a lungul vieţii, cu un oarecare cost, m-am abţinut, reactiv, de la regresia către grup.

Cu un oarecare cost, deoarece cred că regresia este o parte naturală din viaţa omului. Aş merge chiar până la a spune că regresia periodică poate face parte din economia psihică naturală, din felul în care rămânem sănătoşi (“echilibraţi”).

Nici nu cred că mai este nevoie să spun că Wilfrid Bion era interesat de grupuri din cauză că, în jurul lui, lumea regresase între 1914 şi 1918 într-o nebunie de grup, cea mai nebunească trăsătură a acesteia fiind aparenţa unei raţionalități extreme (de exemplu: planificarea militară). După cum observaţi, a fost dintotdeauna greu să gândim ca grup şi se poate, intr-adevăr, aşa cum sugeraţi, să fie necesară elaborarea unui limbaj tehnic adecvat înainte de a putea vorbi despre gândirea grupului. în acest sens, am putea începe prin a ne gândi chiar la noţiunea de gândire. Este o idee bună să folosim acelaşi cuvânt pentru ce fac indivizii şi ce face grupul? Ce facem când gândim că gândim?

încă o paranteză despre apariţia interesului meu pentru gândirea grupului. La o generaţie după ce Gustave le Bon (pe care Freud l-a citit cu atenţie) a început să exploreze psihologia mulţimii, un afrikaner numit Eugène Marais a publicat o carte despre coloniile de termite, a cărei teză este că o colonie are o singură minte, colectivă9. Marais a subliniat că această minte unică nu trebuie înţeleasă metaforic: era într-adevăr o minte care transcendea suma inteligenţelor termitelor individuale. Marais, poet, medic şi intelectual liber, a scris şi o carte despre acel moment din istoria evoluţiei când conştiinţa individului se separă de grup.

Aproape pare că asociaţi orice sentiment puternic de apartenenţă la un grup cu regresia. Dar sigur că multe dintre marile realizări umane sunt rezultatul colaborării grupurilor şi, ca urmare a acestui lucru, al dezvoltării unui sentiment puternic de identitate comună. Publicul unui concert sau mulţimea de la un meci de fotbal pot să se bucure de o experienţă de grup relativ necomplicată, simţindu-se uniţi cu un corp mai mare şi scoşi din ei înşiși, dincolo de limitele sinelui individual. Dar echipa de fotbal sau muzicienii din orchestră vor munci din greu şi, spre deosebire de publicul lor, vor lucra împotriva limitelor individualităţii, acţionând în baza înţelegerii rolului lor mărunt într-un întreg complex sau, cel puţin, încercând să acţioneze astfel.

La fel, nu cred că naţionalismul este o formă de regresie ca atare. Trebuie făcută o distincţie între un grup naţional care simte o mândrie bine-meritată faţă de realizările sale şi genul de sentiment naţionalist sau şovinism care este motivat de nevoia de a ridica o parte prin denigrarea celeilalte, adesea prin acte de intimidare şi agresiune. Aşa cum arătaţi şi dumneavoastră, acest tip de naţionalism tinde să fie însoţit de o intoleranţă extremă faţă de dezacordul din interior. Dar mândria naţională reală sau justificată ar trebui să fie baza unor relaţii mai bune în cadrul popoarelor şi între acestea, nu mai rele.

Comentariile dumneavoastră de mai sus m-au făcut să revin la ceea ce am scris despre utilitatea considerării unui grup ca grup, şi nu ca o pluralitate de indivizi. în continuare cred că această idee este valoroasă din punct de vedere tehnic. Am fost impresionată de abilitatea cu care terapeuţii de grup sau de familie cu care am lucrat au observat şi au înţeles ce se întâmplă în cabinet la nivel de grup, în loc să fie atraşi în acesta de experienţa unui individ sau a unui grup mic de indivizi din cadrul grupului. Şi l-am menţionat deja pe Bion, care a scris despre tendinţele din modurile în care grupurile psihoterapeutice pe care le

gestiona după Primul Război Mondial se raportau la el ca la un lider, demonstrând aşteptările puternice şi nefondate pe care le aveau grupurile de la el: aşteptări care nu ar fi fost neapărat în mintea unui individ oarecare din grup, dar care îi erau comunicate cu forţă acestuia prin felul în care se comporta grupul, ca întreg.

însă, concluzia care nu ar trebui trasă din acest tip de observaţie, în special observaţia că atitudinea grupului nu este prezentă în mod direct în minţile indivizilor din grup, este că grupul este ceva, iar indivizii din cadrul grupului sunt altceva. Este uşor să cazi în această capcană, pentru că cele două pot părea atât de îndepărtate, în rolul meu de formatoare, de exemplu, ajung împreună cu colegii mei la următoarea observaţie: "Grupul acela de studenţi este atât de dificil, dar ia-i individual şi e cu totul altceva".

Mie mi se pare că, atunci când un grup acţionează în baza contribuţiilor despre care membrii individuali ştiu şi pe care le stăpânesc în mod real şi conştient, este o situaţie asemănătoare cu o democraţie funcţională în viaţa unei naţiuni, în care viaţa individuală şi cea de grup sunt văzute ca strâns legate. Dar adesea prevalează fie în întregime, fie parţial, situaţia alternativă, în care un grup acţionează în moduri care aproape sunt dincolo de înţelegerea indivizilor care îl compun sau, cel puţin, a multor dintre aceştia. în acest caz, comportamentul grupului ar putea fi înţeles ca rezultatul contribuţiilor tuturor indivizilor din cadrul grupului, indiferent cât de mare sau de mic ar fi acesta, dar mulţi dintre aceşti indivizi nu sunt conştienţi nici de natura contribuţiei lor, nici de faptul că au avut o contribuţie. Experienţa individuală şi mentalitatea şi comportamentul grupului din care face parte individul pot fi percepute ca fiind foarte disparate. Asta nu înseamnă că sunt disparate, ci doar că trebuie să ne străduim să înţelegem natura relaţiei dintre ele.

După părerea mea, dificultatea, sarcina socială şi psihologică, este ca indivizii să-şi aprofundeze înţelegerea

rolului lor în cadrul grupului, al rolului lor în întreg, iar grupul, fie el mic sau mare, să-i ajute în acest sens.

Mi se pare util să ne întoarcem la începuturile vieţii, la naşterea unui copil într-o familie, pentru a înţelege mai bine natura sarcinii individului de a stabili o relaţie cu un grup. Se naşte un copil şi ceea ce ştim este că, de la început, încă din pântece şi în primele săptămâni şi luni de viaţă, este în întregime dependent de mama sa sau de principala persoană care îl îngrijeşte, fiind acut conştient de prezenţa, dar şi de absenţa ei - o întreagă poveste cu aşteptarea şi dorinţa să fie hrănit, spălat sau ţinut în braţe. Dar cercetările recente privind observaţia bebeluşilor au subliniat interesul intens pe care aceştia îl manifestă faţă de pluralitatea relaţiilor în care se nasc: vocile părinţilor şi ale fraţilor pe când ei sunt încă în pântece, durata şi senzaţia relaţiei părinteşti şi ale celorlalte relaţii sociale ale mamei. Ceea ce îmi imaginez este că noi toţi începem să ne facem idei încă de foarte devreme despre grupul social în care ne-am născut, despre natura relaţiilor din cadrul acestuia şi despre locul nostru în relaţie cu grupul.

Gândindu-ne la primele experienţe ale unui bebeluş cu viaţa de familie şi socială, ne concentrăm atenţia asupra unor anumite caracteristici ale relaţiei individului cu grupul, ceea ce include măsura în care depindem de grup pentru viaţă, ajutor şi stimulare, precum şi faptul că ne confruntăm cu limitele propriei noastre importanţe. Suntem doar unul dintre atâţia. Sunt relaţii din care suntem excluşi şi chiar şi cei pe care îi iubim cel mai mult îşi îndreaptă atenţia în altă parte decât la noi şi văd lucrurile diferit, uneori extrem de diferit, faţă de noi. Toate acestea sunt destul de tulburătoare, dar cred că esenţiale pentru a începe să înţelegem cât de cât ce se întâmplă în cadrul grupurilor sau, ar trebui mai degrabă să spun, în indivizii aflaţi într-un grup, la nivel primitiv.

Cel mai mic număr care formează un grup, din punctul meu de vedere, este trei. Motivul este că, pentru ca un

grup să existe, *trebuie să fie cel puţin o relaţie din care un individ ar putea fi exclus*, *pe care ar putea sau nu să se bazeze*, *care ar putea sau nu să ofere ajutor şi sprijin*, *dar care*, *cel puţin la modul potenţial*, *este în afara experienţei şi controlului său direct*. *Cred că zicala bine-cunoscută*: "*în doi e o plăcere*, *în trei e deja aglomeraţie*" *exprimă foarte bine ambivalenţa esenţială pe care o simţim faţă de grup*.

Primul meu gând, când am citit ce aţi scris despre naştere, a fost: "Născut intr-un grup? Sigur că nu! Sigur că o familie nu este acelaşi lucru cu un grup!"

în momentul naşterii, suntem expulzaţi, în ciuda protestelor, dintr-un paradis senzual într-o lume ostilă în care, aşa cum se dovedeşte, va fi o singură prezenţă protectoare şi nu pe de-a-ntregul de încredere: mama. Cel puţin aşa mi se pare mie; şi la fel i s-a părut şi lui Freud, dacă nu mă înşel.

Ideea că lumea este fundamental ostilă nou-născutului poate părea paranoică, dar nu este în întregime fantastică. La urma urmei, în lumea animală, nou-născuţii neajutoraţi sunt prada aleasă a prădătorilor.

Astfel, *a fi născut în* poate să nu fie o chestiune aşa simplă cum spuneţi: grupul poate rezista şi chiar fi ostil nou-venitului.

Al doilea meu răspuns, după mai multă reflecţie, este următorul: trebuie ca întotdeauna câmpul de forţe în care apare copilul să fie definit de triunghiul mamă, tată şi bebe? Deşi triunghiul poate părea modul corect în care să vorbim despre primii născuţi sau despre copiii născuţi în familii mici, nucleice, nu ar fi ciudat să aplicăm triunghiul, să spunem, celui de-al zecelea copil al unei familii, care nu are numai o mamă şi un tată, ci aproape imediat şi o mulţime agitată de fraţi şi surori, şi bunici, şi veri, şi mătuşi, şi unchi - unui al zecelea copil a cărui primă sarcină intelectuală pe lume trebuie să fie să desluşească cine sunt toţi aceşti oameni, care dintre ei sunt relevanţi şi care nu pentru propriul bine? Cu alte cuvinte, pentru un teoretician a cărui

imagine despre familie se bazează pe cum au fost familiile de cele mai multe ori în istorie şi în majoritatea societăţilor umane, spre deosebire de un teoretician a cărui imagine despre familie cuprinde mama, tata şi 2,1 copii, experienţa intrării (naşterii) într-o familie trebuie să semene mult cu cea a intrării într-un grup mare de străini, a cărui primă caracteristică (faţă de familia nucleică) este aceea că nou-născutul nu este centrul atenţiei grupului şi, intr-adevăr, ar putea avea nevoie să-şi exercite toate puterile micuţe pentru a fi băgat măcar în seamă.

Acum pur şi simplu abordez nişte lucruri despre care aţi vorbit deja.

Dumneavoastră sunteţi mult mai puţin severă în privinţa naţionalismului decât mine. Recunosc, nu-i prea văd beneficiile, nici măcar atunci când se limitează la a sărbători realizările naţiunii-grup. Când naţiunile nu se definesc prin crearea sau originea comună (naţiune vine de la *nascor*, a se naşte), ceea ce în practică a însemnat rasă, se definesc prin comparaţie cu alte naţiuni, adică îşi reclamă apartenenţa la o identitate comună în baza unei calităţi negative (noi, islandezii, nu suntem danezi; noi, pakistanezii, nu suntem indieni etc.). In această privinţă, naţiunea definită negativ este diferită de o credinţă, unde identitatea grupului se bazează pe convingeri şi datini comune, sau de o ghildă a meşteșugarilor, unde identitatea grupului se bazează pe trecerea unui set de teste de către fiecare membru.

în timp ce experienţa mea cu naţionalismul a fost în general nefericită, a dumneavoastră pare să fi fost destul de inofensivă. Acesta ar putea fi un motiv suficient pentru perspectivele noastre diferite. Dacă noi doi am fi istorici, punctul dumneavoastră de pornire arfi că naţionalismul ar putea fi o forţă a binelui, în timp ce al meu ar fi că retorica naţionalismului ascunde motivaţii mai obscure. Plecând de la aceste puncte opuse, am putea începe să construim interpretări opuse ale istoriei, diferite ca perspectivă, dar

perfect acceptabile drept contribuţii la dezbaterea istorică mai vastă.

Dar nu suntem istorici şi cred că amândoi am dori să explorăm mai profund aceste diferenţe. Astfel, de exemplu, dumneavoastră aţi putea obiecta că nu este suficient să plecăm de la premisa că, oricând o persoană se alătură unui grup, aceasta suferă o regresie psihologică, dat fiind că premisa respectivă nu este analizată. Şi, oricum, aşa cum aţi arătat, cum poate grupul să fie mai primitiv mereu (prin urmare, mai prost) decât individul când atât de multe dintre cele mai mari realizări umane au fost obţinute de grupuri? (Bănuiesc că vă gândiţi la ceva de genul marilor catedrale din Europa.)

Aşa că daţi-mi voie să lansez câteva gânduri despre grupuri (apartenenţă şi realizări) de la care să pornim.

(*1*) Unele proiecte de grup - transformări ale peisajului fizic, precum îndiguirea râurilor sau terasarea coastelor de deal - au fost realizări eroice care au uşurat viaţa pentru generaţii după aceea. în special în vremurile de dinaintea dezvoltării tehnicii, aceste rearanjări ale suprafeţei pământului nu puteau fi realizate decât prin eforturile comune ale unui număr uriaş de oameni care lucrau disciplinat, conform unui plan unic. Despre astfel de proiecte organizate ierarhic, aş observa numai că majoritatea participanţilor nu se ofereau voluntari să lucreze şi că, deşi ajungeau să urmeze ordinele, nu ajungeau niciodată să le şi dea.

(*2*) Sistemele de software pentru computere, precum Windows, nu sunt niciodată opera unei singure minţi. Scrisul este conceput din start ca proiect de echipă şi este organizat modular: sistemul proiectat este împărţit într-un set de module şi fiecare modul este atribuit unui individ sau unei echipe pentru a scrie. Când modulele sunt conectate şi sistemul, ca întreg devine operaţional, nu există o singură persoană care să ştie în detaliu cum funcţionează.

Abordarea modulară este vizibilă peste tot în zilele noastre, fie că vorbim despre obiecte fabricate, precum maşinile, fie despre structuri nemateriale, precum software-ul de computer.

Marx şi Engels au observat consecinţele umane ale diviziunii muncii în fabricile din Marea Britanie din epoca victoriană, când un muncitor putea să-şi petreacă întreaga viaţă făcând şuruburi, fără să vadă vreodată produsele din care urmau să facă parte şuruburile. Alienarea muncitorului de fructele muncii sale, spuneau Marx şi Engels, duce la un fel de indiferenţă psihică ce îi infectează toate relaţiile cu lumea.

Nu aş vrea să împing prea departe asemănările dintre alienare - ceea ce dumneavoastră numiţi senzaţia de a fi disparat - şi regresia* psihică. Cu toate acestea, diviziunea muncii este fundamentală pentru economia modernă, în care majoritatea proiectelor sunt prea complexe şi de amploare pentru o singură pereche de mâini sau, când vine vorba despre munca intelectuală, prea vaste pentru ca o singură inteligenţă să le cuprindă în detaliu. în aceste condiţii, experienţa de muncă a unui grup angajat într-o activitate modulară (o “echipă”) poate fi la fel de alienată ca aceea a unui muncitor individual. Ca individul, şi echipa poate lucra într-un soi de celulă opacă, îndeplinind instrucţiuni venite de sus, şi izolată de colegi (folosesc cuvântul “colegi” cu ceva îndoieli), la rândul lor aflaţi în propriile celule opace.

(*3*) Cum ajunge cineva să devină membru al unui grup? Părerea mea este că, în marea parte a timpului, pur şi simplu ne trezim că aparţinem unui grup, nu alegem să ne alăturăm unuia în mod liber şi conştient. Aşadar, *ne naştem într-o* naţiune, o clasă, o castă, o rasă, o religie. La o vârstă fragedă, suntem trimişi la şcoală, unde intrăm într-un grup de colegi pe care nu i-am mai văzut niciodată. Chiar şi când, ca adulţi, ne alegem liber o slujbă, rareori ştim

dinainte cine ne vor fi colegii. în aceste cazuri, putem spune că suntem *aruncaţi* ingrup.

Dumneavoastră sugeraţi că statutul de membru al unui grup, resimţit puternic, sentimentul de apartenenţă nu trebuie însoţite de regresie în sens psihologic. Eu aş sublinia altceva. Aş spune că statutul involuntar de membru al unui grup duce adesea la comportament regresiv, ca o modalitate de a bloca sentimentul neplăcut de neapartenenţă, dublată de imposibilitatea de a ieşi din grupul respectiv. Această regresie este ca atunci când te îmbeţi intenţionat pentru a anestezia nişte sentimente greu de suportat.

Din statutul de membru al unor grupuri mari involuntare, precum religia, casta sau naţiunea, nu am nicio îndoială că putem extrage o senzaţie enormă de siguranţă, validare şi chiar mândrie. Dar apartenenţa la un grup de care nu poţi scăpa poate fi şi cauza unei certe de-o viaţă, cu efecte debilitante.

Aţi declanşat discuţia noastră despre regresia în grup vorbind despre experienţele dumneavoastră în serviciul de sănătate, iar eu am răspuns invocându-mi propria experienţă ca făcând parte dintr-un public ce asculta muzică. îndrăznesc să propun o teză: a face parte dintr-un grup format printr-un interes comun (pentru o interpretare muzicală, un joc defotbal, un lider politic sau Führer, chiar şi un film) este complet diferit de a face parte dintr-un grup format de nişte structuri superioare cu scopul de a efectua o sarcină, în primul caz, grupul este amorf şi nu are un număr exact; în al doilea caz, el este structurat şi are un număr precis de membri. în primul caz, statutul de membru este o chestiune privată: te poţi retrage oricând, fără să dai vreo explicaţie. în al doilea caz, faci parte din grup în baza unui contract şi nu te poţi retrage fără penalizare. Aş putea continua cu înşirarea diferenţelor, dar ceea ce vreau să afirm este simplu: că o teorie psihologică suficient de cuprinzătoare pentru a include ambele tipuri de grupuri ar fi

probabil stupidă. Tipul de grup la care se gândeau Le Bon şi Freud era primul, caracterizat de o disoluţie a limitelor Eului. Al doilea tip de grup, cel care se întâlneşte în birouri, şcoli şi spitale, mi se pare mai interesant şi, de asemenea, mai analizabil.

Propria mea experienţă a fost mai degrabă în sălile de clasă decât în spitale; de asemenea, în departamente academice, în cazul cărora s-au observat adesea tendinţe capricioase şi copilăreşti. Ceea ce numim problema disciplinei în sala de clasă este aproape invariabil o problemă de gestionare a comportamentului regresiv. Nu este vorba că vreun copil sau altul ameninţă să preia comanda grupului de la profesor (adică să-l ucidă pe tată). Mai degrabă, problema este că ordinea în sala de clasă este continuu încălcată (“de îndată ce-mi întorc spatele”) de zgomote nearticulate, adesea obscene, de acte agresive sau antisociale (lovituri clandestine, tragere de păr, exhibiţionism), stupiditate intenţionată şi aşa mai departe.

Este ca şi cum copiii ar regresa anarhic la prima copilărie; pentru a-iface “să fie cuminţi” adică “să se poarte conform vârstei lor” este nevoie de un efort imens din partea profesorului, un efort care depăşeşte mijloacele psihice ale unora. In vremurile de demult, în numele disciplinei, se apela adesea la demonstraţii de violenţă fizică cu titlu de exemplu - un comportament regresiv de alt tip.

Comportamentul regresiv poate persista pe întreaga durată a anilor de şcoală. Nu lipseşte nici în rândul studenţilor. Este greu de înţeles dacă nu o vedem ca pe o formă de protest. Protest faţă de ce? La nivel individual, faţă de aruncarea într-un grup fără voia noastră; la nivel de grup, faţă de impunerea unei ordini de sus. Aşadar, copilul vrea să fie liber, ceea ce înseamnă să poată alege, după bunul plac, dacă să fie singur sau în grup; de asemenea, să fie liber să aleagă în ce grup să intre.

N-ar trebui să uităm că, la origini, în Anglia secolului al nouăsprezecelea, educaţia obligatorie universală era o

formă de încarcerare sub alt nume. Obiectivul său declarat era să înzestrezefiecare copil din ţară cu cei trei R[4], dar urmărea, de asemenea, să strângă copiii de pe stradă în timp ce părinţii lor erau la muncă.

La polul opus al clasei şcolare, grupul constituit de sus după criterii raţionale precum vârsta, abilitatea academică şi aşa mai departe, se află gaşca, grupul care se formează singur, din interior, în baza unor motive greu de pătruns din afară şi care pur şi simplu trebuie numite afinităţi elective.

La şcoală, se pune presiune asupra fiecărui copil să aparţină unei găşti, fie ea mică sau mare. Presiunea vine din cultura colectivă moştenită a copiilor, dar şi de la nişte forţe interne obscure. Copilul care nu aparţine niciunei găşti este nefericit şi este făcut să se simtă nefericit. Bănuiesc că psihologia găştii din copilărie este un domeniu de explorare chiar şi mai bogat decât psihologia sălii de clasă.

Efortul colectiv la care mă gândeam nu era o catedrală sau o piramidă, ci medicina socializată sub forma Serviciului Naţional de Sănătate din Marea Britanie (NHS). Spre deosebire de muncitorii sclavi pe care îi descrieţi, doctorii şi asistentele din NHS şi-au făcut treaba în general cu multă dedicaţie. în multe dintre serviciile mai bune, angajaţii colaborează pentru a asigura îngrijire pacienţilor, mândrindu-se cu realizările lor comune.

Mă tem că toate acestea se schimbă. Tocmai a fost publicată o anchetă privind ratele mari de deces în ceea ce se numeşte un Trust NHS (o anumită organizaţie a NHS)10. Concluzia anchetei este că managerii au fost atât de preocupaţi de rezultatele financiare şi de atingerea unor obiective externe stabilite de guvern, încât grija de bază pentru pacienţi s-a dus pe apa sâmbetei. NHS este în prezent pradă alienării pe care o descrieţi: în ciuda discursurilor despre îngrijire, guvernul şi managerii NHS lucrează pentru un singur scop, şi anume profitul şi

4 Reading, Writing and Arithmetics: cititul, scrisul și aritmetica. (N. trad.)

pierderea, iar personalul aflat în contact direct cu pacienţii lucrează pentru un alt scop. Acum suntem un grup mare, disfuncţional şi foarte nefericit.

Cu siguranţă cred că familia este un grup: unul mic, de acord, dar un grup, în esenţă. Dar şi mai important, cel puţin pentru ce ne interesează pe noi, cred că familia este locul unde învăţăm sau nu reuşim să învăţăm prima oară despre viaţa de grup în sensul de a renunţa la exclusivitatea unei relaţii de unu la unu şi de a fi unul dintre mai mulţi sau unul în relaţie triunghiulară cu ceilalţi.

Sigur, aici mă refer la situaţia oedipiană, povestea pe care se centrează psihologia freudiană în ceea ce priveşte mutarea de la o relaţie de două persoane la una de trei persoane.*

înainte să ne gândim la ce ar putea să ne spună această poveste despre modul în care indivizii se raportează la grupuri, trebuie să luăm în considerare aspectul relevanţei, deoarece, aşa cum pe bună dreptate arătaţi, majoritatea familiilor din lume nu constau dintr-un triunghi simplu format din mamă, tată şi bebe. (*Deşi aş menţiona că există o semnificaţie universală în faptul că aşa începem cu toţii, indiferent de ce se întâmplă pe urmă. Pentru noi toţi, împerecherea dintre mamă şi tată, aşa-numita activitate sexuală, ascunde o fascinaţie profundă, dar interzisă, o fascinaţie atât de greu de acceptat de mintea noastră conştientă, încât este adesea exprimată printr-o indiferenţă ciudată, inexplicabilă, sau prin repulsie, prin insistenţa că e ceva la care nu putem sau nu trebuie să ne gândim sau să ştim.*)

Psihanaliştii pot înfuria oamenii vorbind de parcă modelul învechit, demodat de familie ar fi şi norma, şi idealul, de parcă, pentru producerea de fiinţe umane sănătoase din punct de vedere mental, s-ar prescrie peste tot numai o formă anumită şi limitată de viaţă de familie convenţională, din clasa de mijloc. Dar în gândirea psihanalitică contemporană, evoluţia oedipiană este conceptualizată sub

formă de etape ale reprezentării mentale a relaţiilor şi nu de contribuţii la relaţiile concrete cu figuri externe.

Anticipând o clipă, acest lucru înseamnă că, în funcţie de psihologia situaţiei, un copil cu un singur părinte sau un copil dintr-o familie mare poate atinge un nivel de gândire reflexivă - despre sine în relaţie cu ceilalţi - pe care un copil dintr-o familie cu doi părinţi nu-l poate atinge. Repet, este o chestiune internă, nu externă.

Ca să revin la începutul poveştii oedipiene, aşa cum este aceasta repovestită de psihanaliştii contemporani: prima etapă sau scenă din teatrul minţii bebeluşului implică două obiecte, atât putând cuprinde în acest moment mintea şi trupul mici ale acestuia. Este şinele bebeluşului, care în primele câteva luni, aproximativ, nu este simţit ca un sine, ci mai degrabă ca sursa nevoilor, ce iau forma senzaţiei de foame, de frig sau de durere. Apoi, este Celălalt, care la început nu este văzut ca o altă persoană, ci ca obiecte şi părţi de obiecte care răspund sau nu nevoii: sânul care satisface, sânul care frustrează, braţele care oferă căldură şi îmbrăţişare, braţele care nu vin. Este nevoie de câteva luni bune - cam şase, se consideră - ca să apară imaginile mentale ale unui sine în relaţie cu o altă persoană întreagă.

În psihologia freudiană, există şinele care există de la început, apoi şinele în relaţie cu altul (prima noastră lecţie de dragoste şi ură, satisfacţie şi frustrare). Apoi, este şinele în relaţie cu altul care, la rândul său, este în relaţie cu altul (prima noastră lecţie de moralitate, de comportament astfel încât să îndeplinim nevoile şi dorinţele altora). În psihologia lui Klein, este şinele în relaţie cu altul încă de la început, din pântece. Şinele independent de relaţii nu există.

Integrarea diferitelor părţi care compun experienţa celuilalt în forma unei alte persoane întregi anunţă, aşa cum am descris mai sus, ceea ce Klein a numit "poziţia depresivă": o stare de spirit care poate cuprinde complexitatea şi ambivalenţa. Celălalt, de obicei în forma

mamei, devine mai clar pentru bebeluşul în dezvoltare ca o persoană autonomă, cineva care provoacă sentimente de frustrare, dezamăgire şi dor, alături de sentimente de dragoste, calm şi satisfacţie.

După părerea mea, abilitatea de a-i vedea pe ceilalţi ca pe nişte fiinţe complexe, capabile de bine, de rău şi de nuanţele de gri dintre acestea, precum şi de a tolera frustrarea şi ambivalenţa este esenţială pentru un angajament constructiv în viaţa de grup. Este unul dintre lucrurile care încep să facă posibilă apropierea oamenilor pentru a lucra, în timp şi cu efort, la o abordare comună a unei probleme. Dacă unii sau mulţi dintre membrii grupului nu ar avea această abilitate, grupurile ar cădea pradă gândirii de tipul noi-şi-ei, fie spărgându-se în bisericuţe sau grupuleţe, fie organizându-se la perceperea unui duşman străin.

Un aspect important ce trebuie subliniat aici este că sarcinile de dezvoltare asociate cu poziţia depresivă nu sunt considerate nişte lucruri pe care le facem o dată şi gata, pe urmă uităm de ele. Nu dobândim pentru totdeauna abilitatea de a simţi complexitate şi ambiguitate. Ci aceste sarcini sunt conceptualizate în cadrul psihanalizei ca teme care reapar de-a lungul ciclului vieţii, în special în momente de stres şi evoluţie.

Se crede că măsura în care mintea în creştere finalizează munca de integrare afectează puternic capacitatea acesteia de a absorbi un al treilea obiect sub forma reprezentării interne a relaţiei dintre obiectul său primar şi un altul, fie acesta partenerul unui părinte sau al unui îngrijitor, un frate sau un interes ori o activitate. Presupunerea este că, dacă bebeluşul este sigur in relaţia sa primară, dacă este sigur de accesul lui la persoana de care depinde cel mai mult, este mai posibil să se gândească să o împartă.

Abilitatea de a construi un spaţiu în mintea proprie pentru relaţiile altora - pentru existenţa independentă a unor astfel

de relaţii ca sursă de creativitate asupra căreia avem control limitat, dar de care ne putem folosi şi pe care ne putem baza - de asemenea determină, după părerea mea, felul în care abordăm munca în cadrul unui grup. într-o lucrare memorabilă, Ronald Britton a numit această abilitate "gândirea într-un spaţiu triunghiular", referindu-se la capacitatea de a ne asuma o a treia poziţie pentru a ne observa în relaţie cu un altul11. în această schemă, dezvoltarea oedipiană reprezintă baza pentru un anumit tip de gândire reflexivă - un tip de gândire care probabil va influenţa evoluţia constructivă sau regresivă a dinamicii grupului, dat fiind că o mare parte din ceea ce facem în grupuri este să acţionăm sau să reacţionăm la ceea ce se întâmplă între alţi oameni.

După părerea mea, abilitatea de a include în minte o a treia persoană determină capacitatea de a include o a patra, a cincea, a şasea persoană şi aşa mai departe. Trei înseamnă de la trei în sus.

Individul care nu suportă să fie exclus din relaţiile altora poate adopta o poziţie autoritară, căutând să controleze activităţile altor persoane din grup şi interpunându-se între alţii astfel încât singura persoană la care se raportează în mod semnificativ este liderul. Ne referim la această formă de conducere când vorbim despre principiul "divide şi condu". Sau se poate retrage din grup, negându-şi încrederea în el şi anulându-şi orice posibilitate de relaţie triunghiulară. Sau ar putea acţiona în cadrul grupului de parcă acesta ar fi o serie de relaţii de două persoane, împărtăşind secrete şi conspiraţii cu alţi indivizi şi evitând orice semnificaţie a grupului ca organism colectiv, compus din mai multe persoane.

Aş putea continua... Dar ideea este că modul în care fiecare membru individual al grupului a internalizat experienţele familiale timpurii va afecta situaţia grupului extern. Aceasta va determina natura şi nivelul implicării membrilor în viaţa grupului, cerinţele lor şi aşteptările de la

ceilalţi, *atât la nivel conştient*, *cât şi inconştient*, *precum şi puterea creatoare sau distructivă invocată din adâncul lor de către situaţia grupului*.

Capitolul 9

Mentalitatea grupului în colective care nu se bazează pe familie, precum găştile de tineri sau armatele. Melanie Klein despre mamă şi copil. Statutul ştiinţific al teoriilor despre experienţa copilăriei timpurii. Rolul proiecţiei simpatetice pentru înţelegerea experienţei celorlalţi. Identificările simpatetice ca ficţiuni; statutul de ficţiune al teoriei lui Klein. Angajamentul dintre fiinţele umane ca angajamentele dintre ficţiuni. Idealul de psihologie terapeutică pregătită să lucreze cu ficţiuni. Găştile şi statutul de membru al unei găşti: experienţa personală. Aspectele psihicului unei găşti ce scapă unei psihologii a individului.

Rolul Altuia în deschiderea proprie către cunoaşterea de sine. Adevărul eu-şi-tu în cabinetul de psihoterapie. Munca creativă a părintelui pentru creşterea copilului astfel încât acesta să înţeleagă experienţa. Winnicott despre dezvoltarea sinelui fals. Cunoaşterea reală a celuilalt - faţă de cunoaşterea asemănătoare ficţiunii. Proiecţia aşa cum este aceasta experimentată în interacţiunile sociale de zi cu zi. Proiecţia în teoria psihanalitică. Proiecţia din cadrul grupurilor. Regresia. Atitudini tolerante şi mai puţin tolerante faţă de fantasmă în profesia terapeutică din Marea Britanie. Poziţia ortodoxă cu privire la simbolizare. Anne Alvarez despre înţelegerea dinăuntru a jocului copilului.

Aproape că nu mai este nevoie să menţionez că în spatele schiţei pe care o propuneţi pentru a reflecta la experienţa de la începutul vieţii se află un corp imens de literatură psihologică. Eu cunosc această literatură numai la cel mai schematic şi amator nivel. Dar înţelegerea noastră de la început a fost că un amator şi un străin de domeniu ca mine ar putea avea o contribuţie. Aşa că daţi-mi voie să vă răspund la fondul scrisorii, iar apoi să îndrăznesc un

comentariu general despre cum văd eu perspectiva kleiniană asupra Sinelui (şinele bebeluşului, care nu este încă un sine dezvoltat) şi a Altuia.

Dumneavoastră spuneţi, în esenţă, că ceea ce învăţăm din experienţa noastră cu triunghiul oedipian va fi fundamental, ba chiar poate determina succesul nostru ulterior în colaborarea cu grupurile. în acest sens, nu vă temeţi să folosiţi cuvântul care începe cu "u": spuneţi că afirmaţia dumneavoastră este universal valabilă. Astfel, respingeţi implicit noţiunea pe care am lansat-o eu mai devreme: că nu este nevoie ca familia să fie un model pentru grup şi că, prin urmare, pentru a înţelege cum funcţionează grupurile, este posibil să avem nevoie de o psihologie care să nu se bazeze pe familie, în special pe triunghiul oedipian.

Pentru a organiza discuţia, ar putea fi o idee bună să subliniem ceea ce înţelegefiecare prin grup. Exemplul dumneavoastră de grup (în afară de grupul familial) este Serviciul Naţional de Sănătate sau, mai exact, anumite unităţi din cadrul NHS. Un astfel de grup este specific din punct de vedere cultural şi istoric; cât de mult putem generaliza plecând de la el rămâne de văzut.

O psihologie de grup care să-şi merite numele trebuie, după părerea mea, să acopere o gamă mai largă de grupuri. Un exemplu relevant ar fi gaşca de băieţi sau de tineri pe care am menţionat-o în ultima noastră discuţie, un grup care nu este legat în mod evident de o familie. Un exemplu şi mai dificil este reprezentat de armată sau, dacă armata în totalitatea ei este prea mare pentru a fi considerată un grup, atunci de unităţile ce compun armata.

Spun că armata este un caz dificil deoarece armata are propriile idei despre psihologia dezvoltării şi despre modelele de relaţionare cu alţii, pe care noii recruţi le aduc cu ei din experienţa lorfamilială. Antrenamentul din armată începe cu o eliminare intenţionată a tot ceea ce recrutul a învăţat despre relaţiile cu ceilalţi, inclusiv considerarea celorlalţi drept fiinţe complexe şi tolerarea ambivalenţei

(citez din cuvintele dumneavoastră). Nu voi intra în detalii. Voi spune doar că scopul reformării minţii recrutului este producerea unui soldat ascultător, care va funcţiona bine într-un grup.

Puteţi obiecta că reformarea psihologică practicată de armate nu este decât condiţionare comportamentală. Dar adevărul este că, după propria definiţie a funcţionării, antrenamentul din armată produce grupuri care funcţionează mai bine decât majoritatea celorlalte grupuri, inclusiv unităţile NHS. O bună teorie a psihologiei de grup ar trebui să includă grupurile în stilul armatei cu propria psihologie în stilul armatei.

Daţi-mi voie să trec la ceva cu totul diferit: ceea ce spune Metanie Klein despre experienţa din prima copilărie.

Teoria lui Klein, la fel ca multe teorii psihologice, are un statut dublu interesant. în primul rând, este o ipoteză ştiinţifică deloc diferită, în esenţă, de ipotezele din ştiinţele naturii. Postulăm ipoteza, apoi o verificăm în baza datelor relevante. Atâta timp cât datele nu contrazic ipoteza, ipoteza este confirmată sau, cel puţin, nu este infirmată. în al doilea rând, însă, din moment ce este o ipoteză despre experienţa umană, noi, ca fiinţe umane, putem avea şi avem intuiţii proprii cu privire la corectitudinea acesteia. Cu excepţia cazului în care suntem pozitivişti riguroşi şi insistăm să explorăm psihologia umană exact la fel cum am explora psihologia şobolanilor, aceste intuiţii joacă un rol substanţial în acceptarea sau nu a ipotezei.

De exemplu, teoriile cu privire la psihologia bebeluşului se referă adesea la *nevoile* acestuia. Nu ni se pare necesar să dăm o definiţie ştiinţifică nevoii deoarece, în baza experienţei proprii, putem intui ce este o nevoie şi chiar cum se simte. Eu le numesc intuiţii *simpatetice*.

(Nu mai este nevoie să precizez că intuiţiile noastre nu sunt un ghid de încredere către adevăr şi chiar ar putea fi nevoie să le eliminăm în mod conştient: gândiţi-vă, de

exemplu, la imaginea lumii oferită de fizica cuantică, care în cea mai mare parte este contrară intuiţiilor noastre.)

Am mai abordat şi înainte subiectul simpatiei şi al identificării simpatetice. în linii mari, văd simpatia ca pe o facultate înnăscută a fiinţelor umane, care se poate dezvolta sau nu, se poate atrofia sau nu, poate fi cultivată sau nu; de asemenea, o văd capabilă să se extindă dincolo de fiinţele umane, la alte forme de viaţă.

Identificările simpatetice ne permit să intrăm în alte vieţi şi să le trăim din interior. Se subînţelege că celelalte vieţi pe care le trăim în acele momente nu sunt neapărat vieţile reale ale persoanelor cărora le aparţin. Chiar când viaţa cealaltă pe care o trăim (deocamdată) nu este una reală, ci genul de viaţă cu care ne întâlnim când citim romane, nu trăim neapărat viaţa reală a celuilalt - gândiţi-vă la interpretările foarte diferite pe care diverşi cititori le dau personajelor din romane.

Aş susţine că identificările noastre simpatetice au un statut ca de ficţiune şi că pe intuiţiile noastre simpatetice ne putem baza numai pentru a produce adevăruri ficţionale.

Din acest punct, vreau să fiu foarte prevăzător în raţionament, să-mi limitez observaţiile la ipoteze despre psihologia umană, în special despre psihologia copiilor mici.

Ceea ce spune Melanie Klein despre copiii foarte mici nu contrazice datele empirice despre comportamentul bebeluşilor. Prin urmare, ceea ce spune ea are statutul unei ipoteze valide - validă până la infirmare. Cu toate acestea, o parte din atractivitatea teoriei sale stă în interesul pentru intuiţie. Astfel, puteţi scrie cu uşurinţă despre şinele unui copil mic fără structură, pur şi simplu ca un loc al foamei, al frigului sau al durerii. De asemenea, puteţi scrie despre un sân care apare şi dispare în modfrustrant, reprezentând toată lumea care este non-”sine”.

De unde provine încrederea dumneavoastră? Bănuiesc că răspunsul ar fi că vă puteţi imagina o astfel de existenţă; vă

puteţi proiecta simpatetic în ea; pe scurt, puteţi fi un astfel de bebeluş. Identificarea este consolidată de conştiinţa faptului că bebeluşul în viaţa căruia vă proiectaţi sunteţi sau aţi fost chiar dumneavoastră. Deşi nu vă puteţi aminti conştient că eraţi bebeluş, trebuie să fi fost.

Nu vreau să fiu cârcotaş, dar adevărul este că singura modalitate prin care putem avea acces la propriile stări mentale din trecut este memoria. *îmi aduc aminte cât de speriat eram*. *îmi aduc aminte cât de mult îl iubeam*. Dar nu ne putem aminti cum era ca nou-născut, la fel cum nu ne putem aminti cum era viaţa în pântece. Dintr-un motiv sau altul, Dumnezeu nu ne-a dat această capacitate. Când, prin simpatie, ne locuim şinele nou-născut, locuim o ficţiune.

Ficţiunile nu sunt nici adevărate, nici false, în sensul normal al acestor cuvinte. Poate exista un alt sens în care acestea pot fi adevărate sau false, dar acela nu este relevant aici. Pentru ceea ce mă interesează, este suficient să spun că teoria lui Klein privind experienţa nou-nâscuţilor este o ficţiune. Dumneavoastră credeţi că este reală, iar eu tind să fiu de acord. Cu toate acestea, este o teorie fictivă, o poveste despre ce înseamnă să fii bebeluş.

Discuţia noastră mă trimite cu gândul la un eseu alfilosofului Thomas Nagel, care a căpătat un statut aproape scriptural şi care este intitulat “Cum este să fii liliac?”12. Strategia crucială a lui Nagel constă în distincţia dintre două forme ale întrebării: *Cum ar fi pentru o fiinţă umană să fie liliac*? şi *Cum e pentru un liliac să fie liliac*? în prima formă, spune el, întrebarea poate primi un răspuns; în a doua, nu.

Eu nu sunt de acord cu Nagel. Cred că, printr-un efort extraordinar de proiecţie simpatetică, putem avea o scurtă intuiţie despre ce înseamnă pentru un liliac să fie liliac. Dar asta nu înseamnă că putem pretinde că avem intuiţii despre ce înseamnă cu adevărat pentru un liliac să fie liliac. După Nagel, singura cunoaştere reală şi adevărată pe care o putem avea cu privire la cum este să fim oricine sau orice

pe lume este o formă de cunoaştere a cum este să fim noi înşine. Altfel de cunoaştere poate fi adevărată, dar adevărul său este adevărul ficţiunilor. Asta include şi a şti cum e pentru un nou-născut să fie nou-născut.

Faceţi o afirmaţie clară şi convingătoare: *singurul lucru despre care putem şti adevărul suntem noi înşine*. *Dar*, *pentru un terapeut care încearcă să ajute oamenii în suferinţă*, *pur şi simplu nu este relevant dacă ceva este adevăr sau ficţiune în termenii filosofici pe care îi prezentaţi*. *Am mai discutat despre acest lucru*. *Eu nu sunt filosof*, *sunt psiholog*, *iar dacă mă frământ în legătură cu natura exactă a adevărului*, *cu A mare*, *nu o să rezolv situaţia cu care mă confrunt*, *şi anume o fiinţă umană*, *de obicei într-o stare de profundă suferinţă şi confuzie*, *care vrea compătimire şi înţelegere*.

De obicei, *ceea ce contează cel mai mult pentru persoana care caută ajutor este tipul de relaţie care-i este disponibil în sala de consultaţii*. *Şi astfel*, *un amestec de adevăr şi ficţiune*, *oricât ar fi de nesatisfăcător din punct de vedere filosofic*, *oferit de cineva care încearcă cu toată inteligenţa*, *compasiunea şi înţelegerea de care este capabil să-şi imagineze dinăuntru situaţia celeilalte persoane*, *merită mult mai mult decât un adevăr pur şi singuratic*. *Un adevăr eu-şi-tu*, *un adevăr relaţional*, *este mult mai valoros decât unul mai separat şi mai sigur*.

Să dezvolt: *poate că din punct de vedere filosofic*, *nu ne putem cunoaşte decât pe noi sau noi suntem singurul mijloc prin care putem cunoaşte orice*. *Dar teoria psihanalitică a relaţiilor umane - o teorie puternică*, *după părerea mea - afirmă că adevărata autocunoaştere nu e ceva ce poţi realiza singur*, *şi că ne bazăm pe ceilalţi ca să ne cunoaştem pe noi înşine*. *De asemenea*, *aceasta lansează o teorie cum că depindem de alţii în fazele timpurii ale dezvoltării pentru a învăţa cum să ştim*.

Asta înseamnă că un nou-născut are nevoie să fie învăţat de un altul pentru a începe să se gândească şi să ştie

despre sine. El are nevoie ca experienţa nerostită să primească un nume, ca experienţa brută, nemediată să fie încadrată. Aşadar, actul de imaginaţie creativă pe care un părinte sau un îngrijitor îl face pentru a se gândi cum este să fii bebeluş și, în special, cum este să fii acest bebeluş contribuie la primul sentiment al bebeluşului cu privire la adevărul despre sine. Vedeţi părinţi făcând acest exerciţiu creativ tot timpul, stând cu un bebeluş și întrebându-se ce simte, ce îl mulţumeşte sau îl irită, înţelegând în locul bebeluşului un anumit tip de comportament sau de răspuns.

Presupunerea este că, cu cât o persoană a cunoscut mai mult acest tip de îngrijire, cu atât va fi mai capabilă în copilărie şi mai târziu să înceapă să ştie adevărul despre sine şi, prin extensie, adevărul despre alţii.

Psihanalistul Donald Winnicott a scris mult despre subiectul autenticităţii13. El a construit noţiunea de "sine fals", care se dezvoltă atunci când copilul mic absoarbe prea mult din adevărul altuia în detrimentul propriei capacităţi emergente de a se cunoaşte pe sine. Metafora hrănirii cu forţa a fost folosită de Winnicott pentru a descrie felul în care hrana externă, în cazul acesta una simbolică, poate fi dată cu forţa copilului sau absorbită de el en-gros în loc să i se dea cu precizie, ca răspuns la apetitul său de cunoaştere.

îmi vine în minte o pacientă curentă a cărei principală problemă este că se gândeşte încontinuu şi compulsiv la alţii, atât de mult, încât ştie foarte puţine despre ea însăşi. Poate vorbi cu autoritate despre alţii, despre sentimentele, motivaţiile lor şi aşa mai departe. Dar când vine vorba să se gândească la ea, se blochează. Părinţii ei au fost intens preocupaţi de propriile necazuri considerabile când era ea mică, iar ea trebuia să facă faţă sentimentelor şi supărărilor altora în loc să fie ajutată să şi le confrunte pe ale sale. Modul ei de apărare pare să fi fost negarea existenţei oricăror sentimente şi supărări proprii; în mintea ei, este ca

şi cum alţi oameni sunt reali, iar ea nu e; alţi oameni au sentimente despre care se poate şti, ea nu are. în cadrul terapiei, o ajut să-şi construiască un sentiment al sinelui, iar ea este sensibilă - ceea ce este de înţeles - la măsura în care îi impun felul meu de a înţelege lucrurile şi la cât de capabilă sunt să mă ocup corespunzător de ea.

Este adevărat că o mare parte din timpul petrecut cu alţii trebuie să lucrăm din greu, cu mari eforturi, cum spuneţi dumneavoastră, pentru a înţelege cum e să fii în locul lor. Dar dacă e să credem teoria psihanalitică a proiecţiei, sunt posibile momente în care să înţelegem relativ nedistorsionat cum e să fim altcineva. Ni se comunică inconştient ceva astfel încât suntem făcuţi să simţim ceva în numele altcuiva, dacă vreţi, să gustăm cu adevărat, absolut, cum este să fim altcineva. Ideea este că oamenii fac asta cu aspecte nedorite ale sinelui şi că o astfel de comunicare se bazează şi pe dorinţa de a nu şti ceva despre sine, şi pe speranţa sinceră, oricât ar fi de ambivalentă, că vor înţelege.*

Exemplul pe care îl folosesc mereu când predau este acela al bătăuşului, al persoanei dornice să-i facă pe alţii să se simtă mici şi intimidaţi, ca să nu trebuiască să se simtă chiar ea astfel. Majoritatea oamenilor ştiu acest lucru despre bătăuşi. Dar sunt şi oameni care ne fac să ne simţim deştepţi sau amuzanţi, sau plictisitori, sau ciudaţi şi merită să ne punem întrebarea dacă există vreun aspect al răspunsului nostru care poate fi cel mai bine înţeles ca proiecţie: un aspect al celuilalt care ne-a fost transmis spre păstrare, cum ar veni, în loc de o comunicare directă de la o persoană la alta. Să luăm ca exemplu un profesor al cărui talent de a-i încuraja şi promova pe alţii se bazează pe încrederea în propriile cunoştinţe şi abilităţi, dar şi un profesor care îşi manifestă aceeaşi abilitate evidentă în detrimentul sau din cauza unei lipse uimitoare de încredere în el însuşi. Aceşti oameni dau altora ceea ce nu-şi pot asuma singuri.

Conform teoriei psihanalitice, proiectăm în alţii părţi din noi înşine de care vrem să scăpăm sau despre care nu ştim şi, astfel, urmând argumentul dumneavoastră, îi invităm pe alţii, în mod activ, chiar dacă inconştient, să ştie despre noi ceva ce noi nu ştim. Ca terapeuţi, suntem invitaţi să recunoaştem acest tip de comunicare după caracterul său străin, diferit, după faptul că, de exemplu, la începutul şedinţei, pacientul era alert, dar acum se simte apatic sau plictisit, sau era foarte calm, dar acum simte panică. Din experienţă, ştiu că adesea este foarte util să fim atenţi la detaliile exacte ale acestui tip de experienţă, pentru a afla ceva despre starea de spirit a pacientului.

Ce relevanţă are acest lucru pentru reflecţiile noastre despre grupuri, nu sunt sigură. Fără îndoială, cred că>în cadrul grupurilor, are loc des o comunicare inconştientă sub forma proiecţiei. Indivizii sau subgrupurile îşi asumă rolurile altora şi se trezesc că se comportă într-un mod ce nu le-ar fi caracteristic în afara grupului. De exemplu, vedem adesea o situaţie de grup în care autoritatea este reprezentată de o persoană şi neasumată de alţii; sau o situaţie în care vulnerabilitatea şi neliniştea sunt atribuite unei persoane, pe care o numim ţap ispăşitor, pentru ca alţii să-şi poată păstra iluzia că sunt eliberaţi de astfel de sentimente neconfortabile.

Prin grup regresat înţeleg un grup în care acest tip de comunicare inconştientă are loc din plin, dar fără ca grupul să fie prea conştient de ea. Aşadar, dacă ne gândim la un aranjament de tip ierarhic într-o unitate a armatei, de exemplu, o situaţie regresată sau disfuncţională ar fi una în care oamenii care joacă diverse roluri se simt obligaţi să le joace chiar şi când nu este nevoie. O situaţie mai funcţională ar fi caracterizată de aceleaşi roluri clar demarcate, dar bazate pe înţelegerea motivelor pentru care oamenii din grup se comportă astfel. Din punct de vedere psihologic, nu este nimic în neregulă cu o armată dacă aceasta se comportă ca o armată, organizându-se în mod

rezonabil pentru a face faţă unei situaţii militare, dar apare o problemă dacă trupele şi-au pierdut atât de mult din autoritate, încât nu pot gândi când trebuie, sau dacă au un comandant atât de ahtiat după putere, încât nu ştie când are nevoie de ajutorul sau sfaturile altora.

Unu,

Sunt bântuit de o bănuială că am fost nedrept cu Melanie Klein, care ştiu că este importantă pentru dumneavoastră, în plus, ar trebui să ţin cont de observaţia că un pacient în suferinţă care vine la un terapeut caută compasiune şi înţelegere, nu un studiu despre diferenţa dintre adevărurile ficţionale şi ficţiunile ficţionale.

Dar mergeţi prea departe când spuneţi că relaţia dintre pacient şi terapeut, o relaţie bazată pe compasiunea umană a terapeutului şi pe cunoştinţele sale profesionale, este un "adevăr relaţional" Astfel, conceptul de adevăr devine ceva atât de vast, încât nu-i mai rămâne nicio utilitate. Aş prefera să spun că pacientul şi terapeutul simt că relaţia lor este autentică, lăsând deschisă posibilitatea ca angajamentul să fie între două construcţii, a pacientului şi a terapeutului.

Preferinţa mea de a lăsa chestiunea deschisă nu vine dintr-un scepticism distructiv. Cred că putem fi de acord că interacţionăm continuu cu construcţiile (ficţiunile) altora, şi nu cu şinele lor "real", fără să simţim că suntem pe marginea unei prăpăstii. De asemenea, putem fi de acord cu noţiunea mai plauzibilă (şi mai plăcută) că interacţiunile noastre au loc cu o combinaţie în continuă schimbare de umbre (ficţiuni) şi licăriri de realitate.

Ceea ce vreau să spun este că în orice relaţie apropiată sau intimă cu o altă persoană este probabil să apară proiecţii simpatetice, chiar şi atunci când relaţia este aceea dintre un pacient şi un terapeut. Astfel, aş fi în favoarea unei psihologii terapeutice care, în loc să încerce să treacă dincolo sau prin astfel de proiecţii sau ficţiuni, tratându-le de parcă ar ascunde neapărat adevărul, ar putea în schimb

să accepte cu uşurinţă şi deschidere faptul că ficţionalizarea noastră şi a altora face parte din viaţă.

Iată un exemplu simplu de ce înţeleg eu prin acceptarea ficţiunilor ca parte din viaţă. Referindu-vă în special la copilul mic (deşi probabil este valabil pentru întreaga viaţă), scrieţi aşa: “Ne bazăm pe alţii ca să ne cunoaştem” Şi dacă am traduce această afirmaţie astfel: “Avem nevoie de ficţiunile altora despre noi ca să ne formăm propriile ficţiuni despre noi”?

Iată un exemplu şi mai provocator. Dumneavoastră scrieţi: “Cu cât o persoană a cunoscut mai mult acest tip de îngrijire [simpatetică], cu atât va fi mai capabilă... să înceapă să ştie adevărul despre sine” Traducere: “Cu cât unei persoane i s-au oferit mai multeficţiuni simpatetice despre sine, cu atât mai uşor va putea să trăiască în cadrul ficţiunii/ficţiunilor pe care o/le are despre sine.”

Doi.

Am scris despre interesul meu în ceea ce numim vag psihologia grupului, dar mă chinui în continuare să spun ceva constructiv despre aceasta. Am citit *Experiences in Groups* a lui Bion, dar nu am găsit nimic acolo. Rămân la afirmaţia lui Menzies Lyth că, aproape de îndată ce se formează un grup, pare să aibă loc o regresie şi că, prin urmare, dacă un grup vrea să prospere, trebuie cumva să se confrunte cu provocarea (unii i-ar spune chiar tentaţia) regresiunii, dar nu ştiu ce să fac cu această afirmaţie.

Am recitit Gustave le Bon (*Psihologia mulţimilor*^) şi mi-am confirmat impresia că nu conţine nimic care să merite dezvoltat, cu excepţia intuiţiei, cu care sunt de acord, că psihologia grupului nu seamănă cu psihologia individului.

încă sunt de părere că găştile tinere vor avea mai multe să ne spună despre psihologia grupului decât grupurile mai degrabă artificiale cu care a lucrat Bion - grupuri de oameni cărora li s-a dat sarcina să reflecteze la ce înseamnă să faci

parte dintr-un grup - sau decât grupurile profesionale pe care le găsim la Menzies Lyth.

Bănuiala mea este că o psihologie adecvată a grupurilor va reieşi nu din tradiţia noastră, care s-a născut în mediul domestic de seră al intelectualităţii evreieşti vieneze, ci din vreo parte nebănuită a lumii unde viaţa în grup este norma, iar conceptul de familie este mai vag şi/sau mai larg decât al nostru - poate Asia sau Africa.

Mintea mă tot poartă înapoi la gaşca ce a semănat cel mai mult cu o gaşcă, din care am făcut parte când aveam opt ani. Cred că eram vreo şase sau şapte în grup. După şcoală, rătăceam pe străzile liniştite din Rosebank, în căutarea unor îndeletniciri. Odată am stat la poarta din faţă a unei case frumoase cu două etaje şi am strigat şi am ţipat şi am zdrăngănit cutia de scrisori cu speranţa că va ieşi cineva - speram noi, vreun adult consternat - moment în care aveam să fugim râzând. Altădată, am aruncat pietricele prin fereastra deschisă a unei case, o mulţime de pietricele, poate sute - cred că au provocat un ditamai dezastrul.

De ce ne comportam aşa? Când sunt comise de băieţei, astfel de acte sunt de obicei privite cu îngăduinţă drept “pozne” sau “trăsnăi”. Se presupune că trăsnăile copilăreşti sunt obositoare, dar drăguţe: dacă nu ţi se par drăguţe, eşti catalogat drept acriturǎ. Totuşi, ambiţia băieţilor era să *nu* fie consideraţi drăguţi. Aşa-zisele noastre pozne nu aveau intenţii poznaşe. Acţiunile noastre, aşa prosteşti şi ineficiente, aveau drept scop crearea de duşmani sau de victime (în acest caz, cele două nu pot fi deosebite) a căror revoltă arfi pututface apoi obiectul batjocurii noastre şi care arfi putut fi supuse pe viitor şi altor atacuri. Raţiunea găştii, aş sugera eu, este de a avea duşmani-victime care pot fi atacaţi/atacate în numele apărării găştii. O gaşcă fără duşmani e de neconceput.

Sigur că nu am fost noi primii copii care au format o gaşcă şi au făcut chestii antisociale. Ne-a venit ideea din tradiţie, din cultura tradiţională a băieţilor. Fiecare aspect al

comportamentului nostru poate fi explicat prin noţiunea de revoltă oedipiană, mai puţin unul: identitatea de grup, în acest caz, identitatea de gaşcă. Dacă mă gândesc cu atenţie la ce s-a întâmplat când s-a adunat gaşca într-o după-amiază, am impresia că ne-am reunit ca noi înşine, ca indivizi, având identităţile noastre sociale, dar la un moment dat cineva a întrebat: “Suntem toţi aici?”, moment în care am renunţat la identităţile noastre din viaţa reală şi am devenit membri ai găştii, asumându-ne identităţile inventate pentru ziua respectivă: bandiţi care jefuiau o bancă sau proscrişi sau mai ştiu eu ce. Ne-am asumat aceste identităţi ficţionale şi ne-am confirmat reciproc în aceste identităţi şi astfel s-a format o ficţiune de grup care ne-a ţinut toată după-amiaza.

Rămân la convingerea că putem învăţa ceva din astfel de găşti, din felul în care grupul alunecă într-o stare paranoică în care agresiunea este explicată ca autoapărare, dar şi din uşurinţa cu care copiii se pot reuni şi dedica unei ficţiuni a unei găşti comunale (o “fantasmă”), pe care şi-o asumă apoi cât timp li se pare lor că ar fi potrivit să dureze înainte de a ieşi din ea şi de a se întoarce la vieţile lor adevărate, păstrând ficţiunea ca rezervă pentru o altă după-amiază.

Dacă nici psihanaliştii nu acceptă ficţiunea şi imaginaţia ca pe o parte obişnuită, sănătoasă a vieţii, atunci nu ştiu ce să zic. Dar poate că dumneavoastră reacţionați la o anumită atitudine faţă de ficţiune sau de manifestarea ei zilnică în joc, vis şi fantasmă: o atitudine pe care eu aş caracteriza-o drept dezaprobatoare şi puritană şi care, implicit, invocă o relaţie între ficţiune şi realitate în care ficţiunea este partea inferioară şi ar trebui întotdeauna abandonată în favoarea unui angajament cu realitatea.

Sunt sigură că psihoterapeuţii tratează diferit aceste produse ale imaginaţiei şi ori privesc fantezia unui pacient cu interes deschis, ori sunt deranjaţi de aceasta şi simt nevoia să oprească explorarea, îmi amintesc de vizitatorul unei galerii de artă care nu poate răspunde cu curiozitate la

picturile aflate în faţa sa pentru că este prea ocupat să-şi facă griji că nu le înţelege. Gândul panicat şi anxios este: "Nu ştiu CE ar putea să însemne asta" sau "Evident înseamnă asta, gata cu întrebările"

Din punct de vedere clinic, este interesant să ne gândim la diversele tipuri de simbolizare care marchează diferite stagii de dezvoltare umană şi servesc unor scopuri psihologice diferite. Voi încerca să prezint poziţia psihanalitică britanică contemporană cu privire la acest aspect, în termeni foarte generici, sau cel puţin să fac o recapitulare a acesteia. Mă voi baza pe un capitol recent despre dezvoltarea jocului şi imaginaţie, scris de o psihoterapeută de copii experimentată şi foarte respectată, numită Anne Alvarez.14

Alvarez lucrează cu copii care au deficienţe şi lipsuri extrem de mari, a căror abilitate de a se juca şi de a simboliza este zădărnicită sau foarte întârziată de însăşi constituţia lor. Spre deosebire de cei mai mulţi dintre noi, ea a petrecut mult timp cu copii care nu pot să se joace şi a observat direct cum neputinţa de a simboliza merge mână în mână cu stări psihice izolate, fără afect, şi cu ceea ce ea descrie drept un dezinteres tulburător faţă de conţinutul minţii umane şi de posibilitatea unui înţeles. Adesea, aceşti copii au un ataşament lipicios, ritualic, faţă de lumea concretă, formată din obiecte, de parcă în absenţa unei imagini simbolice a sinelui în relaţie cu ceea ce se află în afara sa, ei trebuie să se agaţe şi mai strâns de lumea fizică. Nu este vorba că, fără interferenţa simbolizării, relaţia cu realitatea este mai directă sau mai bună; există o relaţie diferită între înăuntru şi afară, una care trebuie să funcţioneze fără reprezentare între lucruri şi în spaţiu şi timp, şi fără îmbogăţire şi sens.

În general, Alvarez consideră învechită ideea că joaca este cumva opusă principiului realităţii şi că noi, ca terapeuţi, trebuie să mergem cu interpretările noastre dincolo de joacă pentru a înţelege ce se întâmplă cu adevărat. Ea*

invocă povestirea lui Freud despre nepotul lui care se juca cu mosorul[5] *pentru a articula modurile diferite în care poate fi jucat acelaşi joc, în funcţie de starea psihică şi etapa de dezvoltare a copilului.*

Freud a descris cum se juca nepotul lui cu un mosor in absenţa mamei. Copilul arunca în mod repetat mosorul, iar apoi îl trăgea înapoi, exclamând "fort" sau "acolo" când îi dădea drumul, şi "da" sau "aici" când îl trăgea din nou spre el. Freud a văzut în jocul copilului întruchiparea unei mici drame de pierdere şi recuperare, desfăşurate ca răspuns la absenţa mamei lui. Există o primă posibilitate ca băiatul să se fi jucat astfel doar ca să scape dintr-o situaţie dificilă, prefăcându-se că absenţele şi reuniunile sunt ceva ce poate fi determinat şi controlat. Aceasta este o simbolizare inferioară realităţii, în sensul că este un substitut umil pentru ceea ce nu avem, de fapt. Calităţile simbolice ale mosorului nu sunt folosite, cel puţin nu simbolic, deoarece în acest moment el nu funcţionează decât ca substitut: este văzut ca obiectul în sine. Când terapeuţii pleacă de la presupunerea că o fantasmă sau o reverie nu sunt nimic altceva decât o evadare dintr-un aspect al realităţii care este dificil sau de nesuportat, şi ei invocă un model similar de relaţie dintre real şi simbolic.

O alternativă ar fi că băieţelul a folosit jocul, cel puţin parţial, ca pe o încercare mai mult sau mai puţin conştientă de a-şi stăpâni sentimentele provocate de părăsirea lui. "Te voi pierde şi te voi găsi", îşi spune el în timp ce aruncă mosorul şi îl aduce înapoi. Transformă o experienţă de neputinţă şi vulnerabilitate într-una în care el controlează venirile şi plecările. Dar ceea ce trebuie subliniat aici este că el face asta, în primul rând, nu pentru a nega ce se întâmplă, ci pentru a începe să facă faţă acestei situaţii:

5 Joc cu un mosor care revine în poziția inițială, cunoscut în literatura psihanalitică drept jocul „Fort Da" (acolo-aici), termeni care reflectă reacția copilului la obiectul pe care îl aruncă (fort!) și care apoi se întoarce la el (da!). (N. trad.)

pentru a începe să devină un copil care poate înfrunta astfel de lucruri. Această interpretare a evenimentelor i se datorează în mare parte lui Donald Winnicott, pentru care imaginaţia făcea parte dintr-un întreg proces de absorbire a lucrurilor şi de internalizare a experienţelor pentru ca, mental, să putem începe să facem ceva în acest sens.

însă, aşa cum ne aminteşte Alvarez, mai există o posibilitate importantă. Ar putea fi un copil care se joacă de-a mosorul la ceea ce noi am putea considera că este un nivel simbolic mai ridicat, pentru a explora "proprietăţile" mamei absente şi ale obiectelor absente, în general, precum şi natura relaţiei lui cu ele. Aceasta, desigur, este artă: utilizarea simbolurilor pentru a explora sau a înţelege experienţa.

La urma urmei, cum ştiu cu adevărat ce cred despre această persoană sau acest lucru şi relaţia mea cu ele dacă tot ce fac este să reacţionez la ele în lume? Parţial, este o chestiune de distanţă şi de perspectivă. Trebuie să mă retrag şi să îmi iau distanţă pentru a mă gândi la obiect, pentru a-l invoca simbolic în minte, pentru a mă gândi simbolic la cum este şi nu este el şi pentru a înţelege mai bine obiectul şi ce înseamnă el pentru mine.

Cred că toţi putem demonstra această atitudine de intoleranţă faţă de fantasmă şi de imaginaţie. Recent am facilitat ceea ce numim un Seminar de practică reflectivă, în care un grup de cursanţi în psihologia clinică ascultă detalii despre un caz şi discută despre cum se poate înţelege materialul clinic complex. Un cursant ne-a povestit despre un bărbat de patruzeci şi ceva de ani, care părea prietenos şi competent şi avea un serviciu bun, dar locuia cu părinţii, se certa des cu mama lui şi suferea şi de simptome grave obsesiv-compulsive. Trebuia ca tot felul de lucruri să fie mereu în acelaşi loc acasă şi în fiecare zi petrecerea ore făcând curăţenie şi purificând.

Revenind la discuţia noastră, trăsătura cazului pe care vreau să o subliniez este următoarea: ni s-a spus că

bărbatul respectiv adunase numeroase ornamente pentru casa în care avea să se mute şi să trăiască independent într-o zi. Petrecea timp frecvent curăţând aceste ornamente, se asigura că sunt ambalate cu grijă şi se înfuria dacă mama lui le atingea sau le muta.

La început, ambalajele ornamentelor au fost descrise de grupul de seminar drept un simptom al tulburării nervoase a bărbatului. Clar era un "colecţionar patologic". Fantasma cu o casă proprie era o evadare, care îl împiedica să-şi confrunte problemele. Noi, la fel ca şi părinţii lui, nu aveam răbdare cu prostia şi lipsa lui de realism. Dar am început să ne întrebăm, iar resursele grupului - câteva minţi lucrând împreună asupra unei probleme - au ajutat enorm. Ne-am gândit la fantasmele lui cu privire la o viaţă proprie, pe măsură ce cumpăra ornamente şi le curăţa; ne-am gândit cât de valoroasă ar fi manifestarea interesului faţă de ornamente şi de semnificaţia lor, pentru a înţelege mai bine - sau, mai degrabă, pentru a începe să înţelegem - ce voia în viaţă; ne-am gândit cât de plin de speranţă era faptul că visa la o viaţă senină, frumoasă, care era diferită de situaţia dificilă şi foarte sumbră în care se afla şi la cum putea fi inclus acest lucru în terapia lui, care avea scopul să-l ajute să meargă mai departe în viaţă.

Capitolul io îndoieli despre o terapie al cărei scop este să îndrume pacientul spre o mai mare conştientizare a realităţii complete a altor oameni. Interacţiunile noastre sunt reale sau sunt interacţiuni între individualităţi proiectate, fictive? Cum îi învăţăm pe copiii mici să raţioneze. Importanţa fanteziei pentru copil. Sala de clasă şi chestiunea disciplinei. Forme de rezistenţă faţă de învăţare în învăţământul universitar. Utilizări ale psihanalizei pentru înţelegerea rezistenţei. Un protest faţă de psihanaliza făcută de amatori. Găşti de tineri. Lumea de sentimente a găştii.

Sala de clasă tradiţională şi amenajarea sa fizică. Tipuri de învăţare inhibate de această amenajare. Curiozitatea şi

anxietăţile care însoţesc curiozitatea; sentimente dintre studenţi şi profesori. Felul în care situaţia de grup reprimă conştientizarea acestor sentimente. Grupuri mari (mulţimi) faţă de grupuri mici: diferenţe în dinamica grupului. Canalizarea energiei psihice a grupului în vederea progresului şi învăţării. Transferul în sala de clasă. Ce are de câştigat profesorul dacă este conştient de transfer. Transferul şi contratransferul afectiv în situaţia terapeutică. Transferul ca mod de gândire simbolică. Nevoia de analiză creativă a gândirii simbolice, aşa cum este aceasta exprimată în cadrul transferului.

Cu privire la dialogul terapeutic» cred că am o imagine mai clară a poziţiilor noastre» a aspectelor asupra cărora suntem de acord şi a celor asupra cărora nu suntem de acord. Cu privire la dezacordurile noastre, am o idee mai clară despre care dintre ele sunt negociabile şi care sunt bine înrădăcinate.

Daţi-mi voie să spun care cred eu că este neînţelegerea noastră fundamentală. Puteţi să-mi spuneţi apoi dacă vă parodiez.

Din ce am înţeles, dumneavoastră aţi dori să vă ajutaţi pacientul (,,tu‘‘ din dialogul cu “eu”) să aibă o viaţă mai conştientă, mai productivă şi mai fericită, unde “fericită” se înscrie în gama largă de conotaţii pe care bogata istorie a fericirii le are în gândirea occidentală. Pentru a trăi cu o mai mare conştiinţă de sine, una dintre condiţii este să înţelegi care sunt relaţiile tale adevărate cu alte persoane. Acest lucru înseamnă, pe de o parte, să apreciezi ce viaţă plină duc aceşti alţi oameni (care nu sunt doarfantome care se evaporă odată ce încetezi să te mai gândeşti la ele) şi ce loc ocupi cu adevărat în vieţile lor şi, pe de altă parte, să înţelegi ce vrei sau ce-ţi trebuie de la ei (ce interes ai faţă de ei).

Poziţia mea este mai sceptică. Mai exact, am îndoieli cu privire la cât de mult se pot extinde aprecierea şi înţelegerea pe care vreţi să le cultivaţi în pacient. Eu am

impresia că, văzute din afară, vieţile altor oameni au aproape întotdeauna ceva imaginat, ficţional. Capacitatea (pe care eu o consider una morală) de a te proiecta prin simpatie în viaţa altcuiva este rară, iar capacitatea de proiecţie simpatetică susţinută încă şi mai rară. Până aici, nimic inedit. Dar, mai radical, simt că propriile noastre nevoi şi dorinţe au tot un statut de ficţiune. Ni le atribuim nouă. Le încercăm şi, dacă ni se potrivesc, ni le asumăm. O dorinţă care este înţeleasă prea în profunzime îşi pierdeforţa şi, defapt, încetează să maifie o dorinţă.

De aici, toată vorbăria mea despre relaţiile dintre oameni ca ficţiuni interconectate. Când ficţiunile sunt bine interconectate, relaţia funcţionează sau pare să funcţioneze (nu sunt sigur că există o diferenţă între cele două). Când nu sunt interconectate, urmează un conflict sau o rupere a relaţiei.

Un rezumat al tuturor celor de mai sus.

în aceeaşi ordine de idei, se poate spune ceva interesant despre motivul pentru care oamenii care au avut relaţii erotice unii cu alţii se înstrăinează treptat - un fel de analiză a ceea ce se întâmplă cu dorinţa când ficţiunea unei persoane despre cealaltă devine prea stabilă, prea de încredere. Dar am divaga.

De asemenea, se poate spune ceva despre relaţiile dintre oameni şi animale, în special animalele de casă. Animalele nu fac nimic să descurajeze cele mai nebune fantezii din partea noastră cu privire la ce gândesc sau simt ele. “Personalitatea” animalului, cu care noi interacţionăm, este o ficţiune creată de noi. Nu poate fi altfel. Cât despre animale, dacă au şi ele, la rândul lor, ficţiuni despre noi, acest lucru va rămâne pentru totdeauna necunoscut, dat fiind că noi nu avem nicio idee despre ce înseamnă sau cum e ca un animal să aibă o ficţiune.

Observ că nu mai aveţi nimic de spus despre grupuri, adică despre cele două exemple de grupuri despre care am scris: găştile din copilărie şi clasele de şcoală. Deşi trebuie

să mărturisesc că nu am nicio sugestie de cum să teoretizăm psihologia unor astfel de grupuri, nu vreau să abandonez subiectul. Sper că putem reveni la el.

Apropo de cursuri, am văzut recent un documentar numit *Ce n'est pas qu un debut*, lansat în 2010. Filmul înregistrează câteva fragmente dintr-un curs de filosofie (mai exact, despre filosof are) ţinut de un profesor de şcoală francez. Ceea ce este interesant la curs este că audienţa este formată din preşcolari.

Pe măsură ce se desfăşoară cursul, unii elevi îşi pierd interesul şi rămân în urmă, dar un număr substanţial înţeleg ce înseamnă să ţii un discurs filosofic şi sunt încântaţi. Până la sfârşit, vorbesc într-un mod pe care orice adult inteligent l-ar aprecia: copiii ştiu ce înseamnă să propui o teză şi să o susţii cu un argument, ştiu ce înseamnă să citezi dovezi.

Două lucruri m-au uimit la film şi la proiectul din spatele lui. Unul este că discursul motivat poatefi predat, iar unui copil receptiv îi poate fi predat foarte repede. Celălalt lucru este că, odată ce un copil poate să ţină un discurs raţional, nevoia de joc simbolic este redusă (presupun). Fac această observaţie gândindu-mă la Anne Alvarez şi la alţi psihologi care studiază dezvoltarea şi care susţin importanţa vitală a jocului simbolic.

Ce părere am despre înlocuirea jocului cu discursul, nu sunt sigur. Pe de o parte, să predai raţionamentul unor minţi tinere, maleabile, este o întreprindere admirabilă (şifoartefranţuzească!). Dacă Socrate ne-ar vizita din Câmpiile elizee (Champs d'Elysee), sunt sigur că ar zâmbi şi ar încuviinţa. Ar spune că avem încă din naştere cadrul unui sistem conceptual; nu este nevoie decât de un interlocutor abil pentru a extrage ideile din noi şi a ne arăta cum să le punem în mişcare. Pe de altă parte, după cum ştiţi, sunt ataşat de noţiunea de fantezie, inclusiv jocul-fantezie. Mi-ar părea rău să văd suflete tinere şi strălucite transformate în maşini exemplare de raţionare.

Mi-aduc aminte că pe la vârsta de opt sau nouă ani, am devenit conştient că sunt un copil exagerat de atras de fantezie. Pe atunci, percepeam această atracţie ca pe o formă de slăbiciune şi mă simţeam vinovat din cauza asta. Sentimentul meu de vină a fost întărit de cultura foarte puritană în care trăiam, precum şi de comentariile dezaprobatoare din partea unor oameni care mă cunoşteau bine, în special din partea unchilor mei (dar nu şi a mamei). M-am comparat cu alţi copii de vârsta mea, contrastând uşurinţa cu care se descurcau ei în lumea reală cu propria mea nepricepere. Cu toate acestea, nu m-am gândit niciodată să renunţ la viaţa mea fantezistă şi să mă ataşez de cea reală. în schimb, mi-am acceptat înclinaţia spre fantezie ca pe un fel de nenorocire care îmi fusese sorocită la naştere, ca pe o boală congenitală pe care eram condamnat să o port.

Privind în urmă, mă bucur că am avut înţelepciunea să nu mă vindec de boala mea. Sper că francezii aceia mici şi drăgălaşi nu trag concluzia că analiza raţională şi conceperea de strategii bazate pe raţiune sunt singura cale posibilă de a vedea lumea.

Cu ceva vreme în urmă, când discutam despre psihologia grupurilor, aţi scris despre experienţele dumneavoastră ca profesor şi despre problema menţinerii disciplinei în sala de clasă. Aş vrea să dau o formă concretă modelului pedagogic tradiţional invocând imaginea familiară a sălii de clasă din şcoala zilelor noastre. Tabla (în prezent nu mai este neagră, ci albă) şi catedra profesorului se află în faţă; tot acolo se află şi un spaţiu în care profesorul poate să se plimbe şi să discute cu elevii. Băncile elevilor sunt dispuse în câteva rânduri perpendiculare pe acest spaţiu, iar elevii din spatele clasei au şanse mai mari să stea de vorbă, să viseze cu ochii deschişi sau să se dedice unei alte activităţi care să le distragă atenţia. De obicei, în băncile din faţa clasei sunt aşezaţi elevii care trebuie supravegheaţi.

Profesorul din această scenă este figura centrală, iar activitatea sa are scopul de a împărţi cunoştinţe şi înţelegere elevilor sau studenţilor, în timp ce rolul acestora din urmă, ca în atâtea vase goale proverbiale, este de a primi cunoştinţe şi înţelegere. în plus, aşa cum descrieţi şi dumneavoastră, băncile din acest tip de clasă sunt aranjate astfel încât să poziţioneze elevii într-o serie de relaţii separate, binare, cu profesorul (elevii din spate nu-i pot vedea pe cei din faţă şi invers). Un alt scop, poate chiar mai important, este să inhibe abilitatea elevilor de a stabili relaţii unii cu alţii sau, cel puţin, să limiteze şi să constrângă interacţiunile care ar putea rezulta în cadrul unui grup de elevi tineri şi dinamici.

Am văzut atâtea scene de film desfăşurate în acest tip de clasă, de obicei în liceele americane, în care comunicările dintre elevi - care sigur că sunt mai mult interesaţi unii de alţii decât de orice altceva - sunt ascunse, ocolite sau chiar rebele. Elevii îşi scriu bileţele pe hârtii mototolite şi aruncate sau transmise pe furiş, fac comentarii amoroase sau agresive prin priviri sau aparteuri şoptite, îşi trimit mesaje pe telefoanele mobile ţinute în afara razei vizuale a profesorului. Dispunerea sălii de clasă tradiţionale nu doar asigură - sau încearcă să asigure - că relaţiile cele mai importante din clasă sunt cele dintre fiecare elev şi profesor şi că acestea se desfăşoară cu un grad de formalitate şi distanţă, ci funcţionează şi pentru a împiedica sau, cel puţin, pentru a limita dezvoltarea între elevi a unor relaţii care ar putea fi legate în mod creativ de discuţiile academice din clasă. Sigur că astfel de relaţii se pot dezvolta liber în afara clasei, dar aceasta este o chestiune separată.

Pentru o clipă, îmi vine în minte imaginea elevilor ca nişte cai purtând ochelari de cal pentru că, dacă elevul/calul ar putea să se uite liber în jur la orice l-ar interesa sau i-ar distrage atenţia, nu ar mai asculta ordinele şi nu ar mai merge drept de la A la B.

Ştim cu toţii că un profesor bun trebuie să aibă disciplină şi că, fără aceasta, copiii nu pot să înveţe. Dispunerea sălii de clasă tradiţionale există pentru a reglementa stimularea şi interesul prezente în mod natural într-un grup de oameni care se întâlnesc cu un profesor pentru a descoperi şi a explora idei. Dar mă întreb dacă nu există cumva o problemă cu o asemenea dispunere, care lasă prea puţin loc pentru exprimare şi pentru dezvoltarea curiozităţii naturale, neinhibate - atât unul faţă de altul, cât şi faţă de ideile pe care se concentrează lecţia - şi, astfel, împiedică formarea unor conexiuni între materialul predat şi viaţa reală şi mai spontană a grupului.

Aceasta este o observaţie demnă de atenţia noastră, cred, deoarece copiii şi tinerii, în special adolescenţii, sunt atât de interesaţi de ei înşişi şi unii de alţii. Sunt atât de multe lucruri despre care vor să înveţe cu adevărat şi care ar putea fi date deoparte în contextul clasei, fiind considerate personale şi irelevante. Eu aş vrea să pun sub semnul întrebării ideea că procesul de învăţare pe care ei trebuie să-l desfăşoare în sala de clasă ar avea de suferit dacă elevii ar putea, de asemenea, să-şi exploreze unele dintre grijile şi preocupările imediate.

La modul ideal, un curs despre un subiect precum literatura sau filosofia le oferă elevilor oportunitatea de a explora ideile celor care au gândit în moduri diferite şi mai profunde despre cum să trăim în lumea asta a noastră, ca indivizi sau în relaţie cu alţii, într-un fel care să se lege de pasiunile şi de preocupările din mintea elevilor.

Care sunt câteva dintre sentimentele care stau la baza predării sau învăţării, în sensul cel mai general şi aşa cum le-am trăit noi, şi copii fiind, şi adulţi? Aş spune că instinctul primitiv de curiozitate, nevoia din noi toţi de explorare şi aventură, care trebuie eliberată pentru a promova învăţarea, dar prea adesea este inhibată şi prea controlată. Aş distinge curiozitatea de alte sentimente asemănătoare,

cum ar fi dorinţa de cunoaştere şi de stăpânire, care apar într-o etapă mai târzie a dezvoltării.

Cred că aceste sentimente sunt însoţite de anxietăţi puternice: frica legată de unde îi va duce curiozitatea, dacă va alimenta un rezultat creativ sau unul încurcat şi distructiv; anxietăţi legate de faptul că nu au stăpânire şi control, de neputinţă, de faptul că sunt şi rămân - în lipsa unor cuvinte mai bune - proşti şi nepricepuţi. Toate acestea sunt rezumate în întrebarea: Cum o să învăţ vreodată să fac X sau Y?

Mai sunt şi alte sentimente importante prezente în grupurile care se întâlnesc să înveţe, chiar dacă acestea sunt în mare parte inconştiente, şi care au legătură mai degrabă cu relaţiile dintre oameni. Este dorinţa de a avea ce are altul, fie că vorbim despre dorinţa elevilor de a avea cunoştinţele superioare şi experienţa profesorului, fie dorinţa profesorului de a avea potenţialul tineresc al elevilor. Aceasta poate lua formele mai pozitive ale admiraţiei şi aprecierii sau aspectul mai negativ al invidiei. La rândul lor, aceste sentimente creează propriile anxietăţi puternice, indiferent dacă este vorba despre indivizi care se văd mici şi inferiori în comparaţie cu alţii, care se simt diminuaţi şi descurajaţi fără speranţă, sau dacă acestea sunt o reacţie la ura şi agresiunea generate de invidie.

Ceea ce putem spune este că este foarte probabil ca aceste sentimente să fie prezente la un anumit nivel într-o situaţie de învăţare în grup, dar fără să facă parte din experienţa conştientă a grupului, deoarece grupul sau instituţia de învăţământ s-a organizat fără să ştie astfel încât să se asigure că astfel de sentimente, măcar cele mai ameninţătoare, sunt ţinute în întregime la distanţă. Efectiv, organizarea le-a exclus.

Dar, cu siguranţă, sarcina unui grup (format din profesori şi elevi) care se reuneşte pentru a învăţa este să încerce pe cât posibil să gestioneze şi să controleze aceste sentimente în interesul dezvoltării elevilor, şi nu pur şi simplu să le

refuleze sau să le excludă prin organizare. Recunosc că este o sarcină extraordinar de dificilă.

Gândindu-mă mai generic la procesele de grup, îmi trece prin minte să afirm ceea ce este evident: că grupurile sunt în mod natural foarte stimulante, interesante şi ameninţătoare (acum mă refer la senzaţia de ameninţare internă provocată în individ de situaţia de grup), că grupurile mari sunt stimulante şi înspăimântătoare altfel decât grupurile mici, şi că toate grupurile, fie ele mici, fie mari, trebuie să găsească o modalitate de a echilibra resursele pozitive, ce promovează viaţa, cu sentimentele care sunt cu adevărat mai distructive şi nefolositoare. Este uşor ca un grup să fie inundat - metaforic - cu afecţiune, iar membrii săi să se simtă foarte presaţi să scape de acest disconfort, mai ales la prima întâlnire a grupului, când nu există niciun sistem pentru a face sau a gândi ceva. Ceea ce vedem noi adesea sunt grupuri care merg ori într-un sens, ori în celălalt, care sunt lipsite de viaţă şi lucrează pentru a se organiza astfel încât să excludă sentimentele (întâlnirile de lucru) sau care le acordă membrilor prea mult spaţiu pentru sentimente neînfrânate (gaşca). Poate că, dacă am trăi într-o societate care ar pune mai multă valoare pe efortul colectiv, am avea mai multe experienţe de viaţă de grup dinamică şi constructivă. Aceste experienţe există, cu siguranţă, dar nu sunt uşor de găsit.

în dispunerea sălii de clasă tradiţionale, aşa cum spuneţi dumneavoastră, băncile sunt ordonate pe rânduri pentru a orienta elevul spre faţa clasei, sub privirea ascuţită a profesorului, ceea ceface ca tranzacţiile laterale dintre elevi să fie neregulate. Această dispunere este văzută de copiii mici, într-un mod foarte natural, drept o restricţionare a libertăţii lor şi la fel de natural aceştia încep să o distrugă. Deşi teoria este că singurele tranzacţii care contează în sala de clasă sunt cele dintre profesor şi elevi, aşa că toate relaţiile pot fi ignorate, mai puţin cele douăzeci sau treizeci de diade profesor-elev, ştim cu toţii că sala este, de fapt,

plină de interacţiunile dintre elevi şi că aceştia îşi transmit încontinuu priviri, şoapte şi gesturi. Profesorul poate cel mult să spere că, pe zgomotul acestei comunicări din fundal, pot avea loc şi momente intermitente de învăţare propriu-zisă.

Aveţi dreptate să atrageţi atenţia asupra faptului că păstrarea disciplinei este o condiţie preliminară pentru predare şi învăţare. Ceea ce nu menţionați este că păstrarea disciplinei reprezintă o parte exagerat de mare din activitatea unui profesor şi că această confruntare zilnică cu copiii, cu capacitatea lor inepuizabilă de a fi obraznici, poate fi epuizantă, deprimantă şi, în cele din urmă, distructivă pentru suflet. Oricât ne-ar plăcea să pretindem că în locul obrăzniciei ar fi, de fapt, energie creativă, adevărul este că obrăznicia este inamica învăţării pentru că este atât de regresivă. Profesorul vrea să-şi facă clasa să evolueze, să-i ajute pe copii să crească, dar copiii, ca grup, vor să ducă clasa înapoi la anarhia grădiniţei. Ordinii şi disciplinei pe care profesorul vrea să le instituie copiii le opun râgâielile, pârţurile şi chicotele. Nu poate exista o ilustrare mai vie şi mai clară a tendinţelor regresive ale grupului decât comportamentul unei clase de băieţi de zece ani odată ce iau frâiele în mâini.

De ce să fie aşa? De ce discuţia despre practica predării să divagheze mult prea des într-o discuţie despre controlul sălii de clasă şi de ce puterea de a crea şi de a menţine disciplina să divagheze mult prea des într-o mistică a personalităţii: pentru a menţine disciplina, ceea ce îi trebuie profesorului este o personalitate puternică? De ce în literatura de specialitate există atât de puţină analiză psihologică sau chiar politică a ceea ce se întâmplă într-o sală de clasă? (Spun “politică” deoarece sarcina cu care profesorul se confruntă din prima zi este aceea de a-şi impune autoritatea, în timp ce măcar pentru unii copii, marea sarcină, deşi nearticulată, este aceea de a submina o autoritate a cărei legitimitate nu este evidentă pentru ei.)

Experienţa mea ca profesor a fost în principal în învăţământul universitar şi, recunosc, un seminar universitar nu seamănă deloc cu o oră din şcoala primară. Studenţii se comportă mai mult sau mai puţin politicos. îi acordă sau par să îi acorde profesorului toată atenţia lor. Par să fi lăsat în urmă toată obrăznicia. Ce s-a întâmplat cu izvorul de obrăznicie care în şinele tânăr al aceloraşi studenţi părea inepuizabil? Oare au depăşit vârsta obrăzniciei, au scăpat de ea, au lăsat-o în urmă? Poate. Dar când îmi arunc privirea peste sala de seminar, îmi vine în minte o explicaţie mai puţin încurajatoare. Copiii cei mai obraznici pur şi simplu nu sunt aici. Cei care au ajuns la universitate sunt cei cuminţi, cei care acceptă cu uşurinţă autoritatea, cărora nu le-a fost greu să se adapteze la sistem. Cei obraznici sunt în altă parte, creându-şi o altfel de viaţă.

Ne uşurăm sarcina de a preda eliminând din pepinieră cazurile cu probleme, lăsându-ne numai elevii “buni”, elevii care nu “au o problemă” cu autoritatea, care şi-au refulat obrăznicia pentru propria avansare. într-un sens mai larg elevii rămaşi sunt cei pe care sistemul (şi, într-un sens mai larg cultura) i-a selectat pentru a se propaga.

Refularea este preţul pe care îl plătim pentru progres şi avansare. Dar există o refulare bună şi una nu chiar atât de bună. Refularea nu chiar atât de bună este oarbă: renunţăm la ceva fără să întrebăm ce ne va costa şi apoi închidem ochii la întrebarea care continuă să plutească în aer: ce am pierdut ca să câştigăm ce am câştigat?

Când privesc în urmă la propria mea carieră ca profesor universitar, mă sâcâie senzaţia că în sala de clasă întâmpinam rezistenţe pe care am încercat să le ignor sau să le elimin când, de fapt, ar fi trebuit să încerc să le înţeleg şi să le contracarez.

Care era natura acestor rezistenţe şi cum de apăruseră ele? O explicaţie atrăgătoare este că acestea erau rămăşiţe ale miilor de ore pe care studenţii le petrecuseră în sălile de

clasă din prima lor zi de şcoală, ore pline de plictiseală, resentiment şi nerăbdare. Cum eu am intrat în peisaj târziu în educaţia lor, trebuia să suport povara eşecurilor predecesorilor mei.

Dar această explicaţie nu prea este plauzibilă. Studenţii care s-au aflat în faţa mea în prima zi dintr-un semestru tipic nu erau plictisiţi sau plini de resentimente sau nerăbdători. Dimpotrivă, erau veseli, plini de speranţă, hotărâţi să aibă rezultate cât mai bune. Indiferent de rezistenţele care aveau să apară, istoria pe care aceşti studenţi au adus-o cu ei nu era una de sclavie morocănoasă sub nişte stăpâni dominanţi.

Pe cine ar fi trebuit să consult, ce arfi trebuit să citesc dacă aş fi vrut să aflu ce se întâmpla dincolo de suprafaţă? Ar fi fost utilă psihanaliza? Aşfi devenit un profesor mai bun dacă mi-aşfi conceput rolul în clasă nu ca profesor, ci ca terapeut ce aducea la lumină şi exorciza forţele malefice care trăgeau în jos întreprinderea noastră educativă?

Nu cred. Relaţia dintre profesor şi elevi este numai vag asemănătoare celei dintre terapeut şi pacient. Şi profesorul, şi terapeutul încearcă să cultive un fel de dezvoltare umană, dar puţini profesori au pregătirea sau competenţa de a îndeplini în acelaşi timp un rol terapeutic şi unul pedagogic. Eu în mod clar nu am avut nici una, nici alta. Mai mult, puţini terapeuţi se consideră profesori - în primul rând, ei nu intră în cameră, în teatrul de angajament, cu o colecţie de materiale pe care vor să le transmită.

Daţi-mi voie să explic ce înţeleg eu prin tensiuni şi rezistenţe în sala de clasă dând două exemple.

Unu. Este fundamental pentru procesul de învăţare la toate nivelurile, dar în special la nivel academic, să fii pregătit să accepţi criticile şi să înveţi din ele. In relaţia cu studentul, profesorul acţionează şi ca un ghid, şi ca un critic: ca ghid, îi cere studentului să îndeplinească sarcini noi, provocatoare; în calitate de critic, evaluează munca studentului şi îi oferă comentarii constructive. în ştiinţele

umaniste, unde profesorii petrec o mare parte din timp citind şi comentând lucrările scrise ale studenţilor lor, rolul de critic este central.

Profesorii se plâng zilnic de faptul că studenţii nu acordă suficientă atenţie comentariilor. Ei se plâng că studenţii absorb verdictul profesorului cu privire la munca lor (nota), dar trec peste sugestiile de îmbunătăţire. Prin urmare, aceleaşi erori vechi se repetă la nesfârşit, în fiecare eseu: de la aceleaşi greşeli vechi de ortografie la aceleaşi strategii discursive greşite. Nu există progres; nu are loc nicio învăţare.

Refuzând să accepte, să absoarbă şi să acţioneze în baza criticilor, studentul, de fapt, refuză să înveţe. Poate că profesorul şi-a îndeplinit conştiincios partea lui de contract, dar dacă studentul nu şi-o îndeplineşte pe a lui, tranzacţia rămâne nefinalizată. Profesorul îi poate cere studentului să-şi rescrie eseul, dar dacă studentul vede rescrierea ca pedeapsă şi o face în silă, ce obţine? Intre timp, profesorul tot nu ştie sursa insistenţei studentului de a-şi repeta şi consolida vechile erori, rezistenţa lui încăpăţânată la critici, refuzul de a accepta autoritatea critică a profesorului.

Eu cred că, în astfel de cazuri, studentul clivează profesorul: pe de o parte, acesta este întruchiparea autorităţii instituţionale, al cărei verdict - da sau nu- studentul trebuie să-l accepte pentru că nu este în poziţia de a-l respinge; pe de altă parte, este un prefăcut, care încă nu şi-a dovedit valoarea, dar se proclamă un ghid de încredere. Dacă mă urmaţi pe mine, zice prefăcutul, vă voi conduce, vă voi educa. Studentul răspunde: sunt gata să fac ce îmi cere sistemul - să fac teme şi să dau examene-pentru a obţine diploma pe care o doresc, dar de ce să mă încredinţez ţie? Refuz sau, dacă se dovedeşte că refuzul costă prea mult, voi asculta, dar în adâncurile mele voi continua să rezist şi să refuz.

Profesorul care crede că, prin înscrierea la cursul său, un student îi recunoaşte autoritatea educaţională, este la fel

de naiv ca un terapeut care crede că, prin începerea terapiei, un pacient i-a acceptat autoritatea terapeutică. Terapeutul experimentat se aşteaptă la rezistenţă deghizată în toate formele, iar profesorul ar trebui să se aştepte la acelaşi lucru. Avantajul terapeutului este că poate transforma rezistenţa pacientului în obiect al terapiei, în timp ce profesorul, chiar dacă are competenţa de a ataca direct rezistenţa studentului individual, nu are timp să răspundă la gama de rezistenţe individuale din toată clasa şi, în acelaşi timp, să-şi îndeplinească şi rolul de transmiţător al cunoştinţelor.

Nici nu mai este nevoie să spun că, transformând profesorul într-ofigură copleşitoare, ale cărei critici - cuvinte care au în spate forţa instituţiei-ameninţă integritatea sinelui, adică a sinelui pe care şi l-a construit singur, studentul atrage profesorul într-un transfer ale cărui manifestări, de obicei indirecte, pot să-l deruteze sau să-l uimească pe profesor.

Doi. Al doilea exemplu se referă la un comportament la fel de derutant din partea studentului, dar de un alt fel. în loc să reziste, studentul îşi urmează servil profesorul, imitându-i modul de a aborda subiectul - ceea ce am putea numi stilul lui intelectual - şi chiar particularităţile. Face asta nu ca batjocură, ci din ceea ce i se pare studentului a fi un spirit de discipol.

O astfel de identificare ar putea fi flatantă pentru profesor, dar nu prea este benefică pentru student. Profesorul vrea, desigur, să fie urmat, dar vrea şi să întâlnească ceea ce noi numim o rezistenţă sănătoasă pe parcurs. Nu are loc niciun fel de experienţă educativă corespunzătoare dacă studentul se lasă pur şi simplu invadat şi copleşit de profesor sau, mai degrabă, de fantasma lui cu privire la cine este profesorul sau ce reprezintă el.

Genul de relaţie pe care îl descriu aici trebuie să fie foarte familiar terapeutului. Cum este acesta gestionat în terapie, nu ştiu. Dar în învăţământ, este greu de gestionat. Cum îi

explici studentului că ceea ce vrei de la el, la urma urmei, este să ajungă la independenţă intelectuală şi, prin urmare, să se identifice cu tine în dorinţa aceasta a ta ca el să se separe de tine?

Ar trebui să adaug că, din experienţa mea, studentul care imită umil un profesor poate să fie extrem de nestatornic şi să se întoarcă împotriva profesorului fără vreo provocare aparentă (din nou, acesta trebuie să fie un comportament familiar în terapie). Ostilitatea subită se prezintă adesea ca o revelaţie din partea studentului că este tras pe sfoară: că în timp ce i se cere “să fie el însuşi” (să-şi exprime o părere independentă, să fie fidel propriilor sentimente şi răspunsuri), i se permite “să fie el însuşi ‘ numai în anumite limite, şi anume în limitele a ceea ce profesorul consideră că este acceptabil.

Este foarte greu să te aperi de o asemenea acuzaţie, pentru că există un grăunte de adevăr în ea.

Cazurile pe care le-am descris - primul, în care studentul refuză să accepte autoritatea profesorului; al doilea, unde studentul se identifică îndeaproape cu o fantasmă cu privire la profesor - sunt două extreme. Dar mie mi se pare că ar fi o greşeală mare ca profesorul să ignore aceste extreme şi să se concentreze pe studenţii mai puţin dificili, aflaţi la mijloc. De fapt, aş merge chiar mai departe şi aş spune că, în cazul studentului de mijloc ce pare netulburat şi are relaţii uşoare cu figurile profesorale, nu are loc nicio educaţie reală. Trebuie să existe un oarecare nivel de rezistenţă, iar această rezistenţă trebuie înfrântă treptat, astfel încât, odată ajuns în capătul celălalt, studentul să poată privi în urmă şi să înţeleagă prin ce a trecut.

Profesorul trebuie să se confrunte cu rezistenţă, să fie urmat, să se confrunte cu rezistenţă şi să fie urmat, să fie depăşit şi lăsat în urmă.

Nu vreau să mă îndepărtez prea mult de preocupările noastre principale, dar nu mă pot abţine să atrag atenţia că o rezolvare a relaţiei dintre student şi figura profesorală nu

poate avea loc când profesorul este o imagine pe un ecran. Educaţia este bazată pe dialog. Universităţile care renunţă la modelul vechi de instrucţie faţă în faţă şi îl înlocuiesc cu predarea ambalată (înregistrată) fac o eroare pedagogică gravă.

Depăşind subiectul sălii de clasă, daţi-mi voie să mai fac un ultim comentariu despre subiectul găştilor şi, în special, al găştilor de tineri cu comportament antisocial.

Dacă hotărăşti că vei trăi în conformitate cu legea, atunci trebuie să renunţi la unele dorinţe. Renunţarea la dorinţe nu este neapărat bună pentru individ, indiferent câtă uşurare poate aduce colectivităţii.

Este o binecuvântare să trăieşti într-o societate liniştită şi organizată. Insă, pentru unii oameni, preţul păcii şi organizării este prea mare: trebuie să renunţe la prea mult din ei înşişi sau din ceea ce simt ei că sunt.

Societăţile au avut întotdeauna probleme cu bărbaţii tineri şi, invers, bărbaţii tineri s-au confruntat mereu cu societatea. N-ar trebui să ne privăm de compasiune sau simpatie faţă de aceşti tineri. Indiferent cât de neplăcuţi ar putea fi ca grup, poziţia lor existenţială nu este de invidiat. In majoritatea societăţilor, atât umane, cât şi neumane, nu este nevoie de un număr mare de masculi imaturi. în viziunea cea mai sumbră, războiul există ca instituţie socială pentru ca bărbaţii tineri să se poată omorî reciproc.

Ar putea fi benefic să comparăm găştile cu haitele de lupi. Fac această sugestie cu ezitarea cuvenită - nu vreau să pară că pretind că gaşca umană este un fel de involuţie. Dar un lup singuratic este un peşte pe uscat. Lupii, peştii şi multe alte animale devin interesante din punct de vedere psihologic numai în grup. Izolate, transformate în indivizi, creditate cu o psihologie individuală, aceste animale nu ne spun mare lucru.

Dacă, în loc de a sta în afara găştii şi a lumii ei senzoriale, am putea cumva să ne proiectăm simpatetic în acea lume senzorială în timp ce am încerca să înţelegem cum

funcţionează logica psihică a găştii, atunci poate că am fi capabili să înţelegem începutul a ceea ce în prezent pare de neimaginat: o psihologie a grupului care manifestă procese psihologice de grup.

Descrierea făcută de dumneavoastră sentimentelor intense şi schimbătoare proiectate asupra persoanei profesorului reflectă ceea ce psihanaliştii numesc transfer, mijlocul prin care ataşamentele pasionale, sexuale, din viaţa timpurie sunt îndreptate către o figură din prezent. Sigur, reacţiile la transfer nu au loc pur şi simplu în cabinetul de psihoterapie, ci sunt o trăsătură a vieţii de zi cu zi. Dar, în situaţia clinică, terapeutul are permisiunea de a numi aceste răspunsuri inconştiente şi de a lucra pentru a le înţelege. Este important să subliniez că nu este corect să interpretăm reacţiile la transfer fără o permisiune explicită în acest sens, permisiune primită, de exemplu, prin acordul pacientului de a face psihoterapie psihanalitică.

În alte situaţii decât psihoterapia, putem acţiona în cunoştinţă de cauză înţelegând reacţiile la transfer şi nu utilizându-le direct, în linii mari, aplicarea celor de mai sus la predare ar putea implica: 1) identificarea de către profesor a naturii transferului prin înţelegerea a ceea ce reprezintă profesorul pentru un anumit student sau pentru o clasă de studenţi; 2) asigurarea că profesorul nu acceptă pur şi simplu această reprezentare - fie asumându-şi-o, fie reacţionând împotriva sa; 3) dacă este posibil, ajustarea propriului comportament în situaţia dată pentru a cultiva o relaţie mai potrivită pentru sarcina de învăţare.

Experienţa dumneavoastră de predare la universitate se aseamănă cu cea a lui Freud în terapie. La început, el considera reacţiile puternice, personale ale pacientelor, care în primele zile erau mai mult exprimări ale dorinţei romantice a pacientelor pentru terapeuţii bărbaţi, drept un obstacol extrem de enervant pentru activitatea terapeutică, însă treptat s-a convins că acestea făceau parte din învăţarea adevărată - cu siguranţă în sfera interpersonală.

într-ădevăr, în psihoterapia psihanalitică, dacă o reacţie de transfer nu se manifestă (se presupune că este mereu acolo, chiar dacă este ascunsă), nu se poate lucra. Comunitatea psihanalitică a urmat o traiectorie asemănătoare pentru a înţelege răspunsurile contra-transferenţiale (reacţiile emoţionale ale terapeutului faţă de pacient). Şi Freud, şi Klein au văzut contratransferul drept un obstacol pentru activitatea analitică şi drept ceva de care ar trebui să se ocupe separat, prin analiza de formare personală. Apoi, în 1952, Paula Heimann a scris o lucrare curajoasă şi însufleţitoare, prin care îşi îndemna colegii să aibă mai multă încredere în valoarea răspunsurilor lor emoţionale faţă de pacienţi, deoarece "contratransferul afectiv este un instrument de cercetare a inconştientului pacientului" 15.

Transferul este mijlocul prin care pacientul aduce la suprafaţă acele aspecte ale experienţei timpurii la care trebuie să se gândească pentru a-şi depăşi dificultăţile, dar care au fost refulate sau făcute inaccesibile conştiinţei din cauza durerii mentale asociate cu ele. Pacienţii acţionează în baza lor, dar nu sunt capabili să şi le amintească. Transferul este amintire exprimată ca acţiune inter-personală. Şi, astfel configurat, transferul este un fenomen deosebit de compact şi complicat: el duce la reproducerea problemelor principale (aşa cum vedem la oamenii cu probleme repetarea unor interacţiuni distructive cu alţii), dar şi asigură o comunicare extraordinar de eficientă cu privire la natura acestor probleme. Transmite disperare, adesea arătând tipare fixe de relaţionare, dar şi speranţă, prin aceea că, prin intermediul său, pacientul îi dă terapeutului o idee reală şi imediată despre dificultăţile sale.

Sigur, depinde de felul în care este primită comunicarea: în spirit de stază, sau de speranţă şi credinţă în posibilitatea înţelegerii.

Transferul este o formă imediată şi adesea intens trăită de gândire simbolică, deşi rar este recunoscut ca atare, dat fiind că, prin definiţie, este văzut ca având statut de fapt indubitabil, un produs al relaţiei aici-acum şi nimic altceva. Prin urmare, una dintre principalele îndatoriri ale terapiei este să exploreze legăturile asociative care constituie transferul. Ceea ce se doreşte este trecerea de la concret la simbolic. Reacţia de transfer nu dispare neapărat, dar scopul este să-l facem pe pacient conştient de nişte figuri-cheie care apar în drama sa interioară şi de legăturile simbolice pe care le foloseşte când atribuie un înţeles experienţei sale actuale.

Alături de alte forme de gândire simbolică sau asociativă dezvăluite de mintea inconştientă (vise, glume, erori de exprimare), transferul funcţionează în moduri contradictorii. Şi vrea, şi nu vrea să se ştie despre el. (Este ceva paradoxal în sugestia că mintea inconştientă simte în vreun fel acţiunile conştiente, dar aici ne confruntăm cu limitele limbajului.) Transferul oferă o oportunitate de a rezolva o zonă cu probleme deoarece, odată cu acesta, pacientul aduce la terapeut şi ceea ce adesea este dificultatea sa principală, fundamentală, într-o formă deosebit de vie şi completă; însă, de asemenea, se prezintă astfel încât să mascheze natura reală a problemei.

Este foarte uşor să adopţi o viziune reductivistă a transferului, una în care experienţele trecute cu figuri importante sunt proiectate pe ecranul alb al terapeutului şi al situaţiei terapeutice. în această configuraţie, terapeutul devine pur şi simplu altcineva în mintea pacientului şi are loc o înlocuire directă. Dar sper că suntem cu toţii artişti mai buni decât atât. îmi vine în minte cartea de căpătâi a lui Lakoff şi Johnson cu privire la utilizarea zilnică a metaforei16. Conform acesteia, când două obiecte disparate sunt aduse laolaltă, prin asociere, din explorarea calităţilor acestora răsar noi posibilităţi (de exemplu, aparenţa de brânză a lunii şi strălucirea brânzei proaspete),

în timp ce alte calităţi sunt ascunse de legătura respectivă (*albastrul lunii*, *galbenul brânzei*), *ascunse de conexiunea specială pe care mintea a făcut-o în detrimentul altor conexiuni*.

Ca terapeut, *este foarte util să explorez astfel modul simbolic în care funcţionează mintea - ca expunând şi mascând diferite aspecte ale obiectelor*, *determinată de relaţia dinamică dintre ceea ce este conştient şi inconştient în orice moment dat*.

Interpretarea psihanalitică şi, *în special*, *teoria transferului pot fi văzute ca fiind tragice*, *ca stricând idealul unor relaţii adevărate*, *obiective*, *între oameni*. *Aşa reacţionează oamenii la idei când se întâlnesc prima dată cu ele*, *înainte să înveţe în profunzime despre potenţialul relaţiei terapeutice de a folosi comunicarea inconştientă şi despre modul în care o fiinţă umană în suferinţă sau în dificultate poate folosi o altă fiinţă umană pentru a o ajuta să se înţeleagă*. *Dar*, *până la urmă*, *aşa cum văd eu lucrurile*, *psihanaliza oferă o teorie atrăgătoare despre interconexiunile umane*, *o teorie despre relaţii care subliniază cum oamenii simt ceva în numele altora*, *cum oamenii au nevoie de alţi oameni pentru a înţelege şi*, *într-adevăr*, *pentru a învăţa să fie ei înşiși*.

Ea vorbeşte, *cred*, *despre valoarea creatoare a confuziei*; *de fapt*, *este o naraţiune comică dintre cele mai bune*.

Capitolul 11

O societate ideală - societatea în care ficţiunile cetăţenilor despre ei înşiși se întrepătrund magic unele cu altele. Fenomenologia cititului. Relaţia dintre scriitor şi cititor ca dialog interior. Pericolele psihoterapiei făcute de amatori în sala de clasă. Ce poate învăţa profesorul din psihanaliză.

W.G. Sebald despre natura adevărului personal şi istoric. Romanul său *Austerlitz*. Chinurile personajului Austerlitz de a-şi găsi identitatea istorică. Corecţiile lui Sebald asupra noţiunii că suntem liberi să ne inventăm pe noi şi pe alţii. Emfaza pe care psihanaliza o pune asupra înţelegerii de

sine ca muncă în continuă desfăşurare. Paradoxul lui Sebald: limitările viziunii pot duce la o cunoaştere mai intensă.

Eforturile tânărului Austerlitz de a uita (refula) trauma despărţirii de părinţi şi de trecutul său. Nedumerirea cu privire la motivul pentru care adultul Austerlitz nu caută ajutor în psihanaliză. Rolul naratorului în formularea trecutului lui Austerlitz. întoarcerea refulatului şi miza romanului ca gen atunci când insistă asupra inevitabilităţii acestei întoarceri.

Spuneţi că este comic că ne petrecem vieţile bâjbâind spre înţelegerea de sine prin identificări greşite succesive. Poate. Dar nu este şi tragic faptul că progresul nostru trebuie să fie aşa comic de orb şi de şchiop?

Noi doi ne învârtim în cerc în discuţiile noastre. Credinţa dumneavoastră în capacitatea noastră de "a fi noi înşine" pare nestrămutată. De-arfi aşa de simplu, îmi spun eu. Pentru mine, ar fi suficient dacă ne-am putea hotărî asupra unor ficţiuni de-ale noastre despre noi pe care să ni le putem asuma mai mult sau mai puţin confortabil, ficţiuni care să interacţioneze fără fricţiuni cu ficţiunile celor din jurul nostru. De fapt, aceasta arfi noţiunea mea de societate bună, chiar ideală: o societate în care, pentru fiecare dintre noi, ficţiunea (fantezia) noastră este necontestată şi în care o forţă măreaţă, leibniziană, conducătoare, se asigură că toate miliardele de ficţiuni personale se întrepătrund perfect, pentru ca nimeni dintre noi să nu trebuiască să stea treaz noaptea şi să se întrebe cu anxietate dacă lumea în care trăim este reală.

întâmplarea a făcut să aud recent un discurs al actriţei Juliette Binoche, în care aceasta spunea (cu curaj, după părerea mea) că, atunci cândface un film, relaţia ei cu regizorul trebuie să fie erotică, altfel munca va avea de suferit. S-a grăbit să adauge că prin asta nu înţelegea că trebuie să se culce cu el, ci că actorul trebuie să fie pregătit să se ofere regizorului, să fie una cu viziunea lui, şi invers.

Nu a dezvoltat subiectul, dar, conştient sau nu, a amintit clar de poziţia lui Platon asupra relaţiei dintre profesor şi acolit: că energiile de care beneficiază predatul şi învăţatul sunt cele ale lui Eros.

Teoria transferului şi a contratransferului ne ajută - iar prin acest,,ne” nu vreau să spun eu şi dumneavoastră, străinii, comentatorii, ci cuplul care s-a înscris voluntar la acest proces - să înţelegem în mod conştient ce se întâmplă în cabinetul de psihoterapie, în studioul de înregistrare sau în sala de clasă.

Sigur că în sala de clasă se întâmplă predare şi învăţare, dar părerea mea este că ideea de învăţare ajunge la sensul său uman complet numai când include şi realizarea procesului prin care eu ajung să înţeleg. De aceea sunt atât de sceptic când vine vorba despre învăţarea la distanţă - să învăţ de la un profesor care nu este conştient de existenţa mea specifică, individuală. Nu vreau să spun prin asta că predarea la distanţă nu poate realiza absolut nimic. Poate avea loc un transfer de cunoştinţe; pentru student, poate chiar avea loc o iluminare. Dar, ca învăţare, activitatea rămâne trunchiată. Experienţa esenţială a învăţării, şi anume sentimentul de a creşte dincolo de limitele proprii, de a-ţi lăsa în urmă vechiul sine şi de a deveni cineva nou, mai bun, experienţă care este o formă de extaz sau ekstasis[6], fie nu are loc, fie, când are loc, te lasă în aer.

Sigur că apare imediat întrebarea: dacă învăţarea la distanţă este mereu un mod incomplet de a învăţa, atunci cum rămâne cu cititul? Cărţile nu ne vin de la distanţă? Nu putem învăţa din cărţi? Cititul chiar ne lasă în aer?

Nu vreau să mă îndepărtez prea mult de subiect, dar se pare că cititul necesită o analiză fenomenologică proprie. Există un citit mort şi un citit viu. Cititul mort, în care cuvintele nu apar niciodată vii pe pagină, este experienţa multor copii, a acelor copii care, aşa cum se spune, nu învaţă niciodată să le placă cititul. Nu este imposibil să

6 în greacă în original; încântare. (N. trad.)

înveţi prin cititul mort, ca atunci când înveţi pe de rost, dar aceasta este în sine o experienţă stearpă, neatrăgătoare. Pe de altă parte, cititul viu mi se pare o chestie misterioasă. El presupune să-ţi găseşti drumul către vocea care-ţi vorbeşte de pe pagină, vocea celuilalt, şi să-ţi asumi vocea aceea astfel încât să-ţi vorbeşti ţie (sinelui tău) din afara ta. Astfel, procesul este ca un dialog chiar dacă unul interior. Arta scriitorului, o artă care nu se poate studia nicăieri, deşi poate fi furată, constă în crearea unei forme (a unei fantasme capabile să vorbească) şi a unui punct de intrare, care îi vor permite cititorului să se pună în locul fantasmei.

(Asemănător cu dialogul dintre cititor şi ficţiunea cititorului cu privire la scriitor din cititul viu este şi dialogul dintre scriitor şi ficţiunea scriitorului cu privire la cititor, care ţine de experienţa scrisului. Mai exact, scriitorul se adresează cuiva, unei fantasme a cititorului, care îi răspunde pe măsură ce cuvintele se aştern pe pagină.)

Sunteţi foarte strictă, foarte profesională (în sensul că păziţi integritatea profesiei) când condamnaţi profesorii care practică o psihoterapie de amatori în sala de clasă şi sunt sigur că aveţi dreptate. Studentul este într-o poziţie vulnerabilă. Dacă profesorul nu ştie ce face, studentul poate ieşi din această experienţă confuz şi vătămat Dar lecţia care trebuie învăţată de aici nu este că puţină cunoaştere - în acest caz, puţină cunoaştere a teoriei psihanalitice - este un lucru periculos. Lecţia este alta.

Gândiţi-vă la al doilea caz descris de mine mai devreme, cazul studentei care nu învaţă nimic pentru că îşi imită umil profesorul (o să mă refer la o studentă, ca să fie mai simplu). Tendinţa multor profesori când întâlnesc o astfel de studentă este să îi arate acesteia că nu a înţeles că i se cere să-şi demonstreze independenţa intelectuală, abilitatea de a produce propriile idei; apoi, când aceasta produce şi susţine fără convingere câteva idei lipsite de entuziasm, să tragă concluzia că studenta este material de calitate inferioară şi să nu-i mai intereseze.

Aici, este posibil ca profesorul să nu vadă - într-adevăr, ar putea să nu o considere responsabilitatea lui - de ce, la nivel uman, psihologic, studenta imită mecanic învăţarea în loc să înveţe efectiv. Pentru a corecta studenta, mai exact, pentru a o scoate din impasul în care se găseşte, este nevoie nu doar să i se explice unde a greşit şi să i se spună să facă mai bine data viitoare, ci de mai multă reflecţie şi abilităţi pedagogice. Ar putea fi nevoie ca profesorul să petreacă timp cu ea, fără vreun scop anume, lăsând-o pe ea să vorbească despre diverse, să-i arate că gândurile ei îl interesează chiar dacă s-ar putea întâmpla să nu fie de acord cu acestea. în limbajul comun al unor educatori, aceasta ar putea fi numită consolidarea încrederii, dar nu cred că este o analiză corectă. Ceea ce face profesorul este să permită studentei să relaţioneze mai complet la nivel uman şi, astfel, să construiască o imagine mai puţin fantastică, mai complicată şi (e de sperat) mai adevărată a figurii cu care va dialoga când îşi va scrie următoarea lucrare.

"Funcţionează" o astfel de abordare, în sensul de a corecta "problema"studentei? Sigur că nu. "Problema" dependenţei nu poate fi rezolvată într-o discuţie de jumătate de oră. Dar poate că, după cinci sau zece ani, când va medita asupra trecutului, persoana care va fi devenit studenta între timp va începe să înţeleagă de ce profesorul de la cursul la care nu se descurca aşa de bine era atât de inexplicabil de prietenos; şi poate că acel moment, acea înţelegere va reprezenta adevărata (chiar dacă întârziata) experienţă de învăţare.

Să acorzi timp unei studente, timp fără conţinut, nu este exact terapie, fie ea profesională sau altfel. Nici nu "vindecă" studenta de ce era "în neregulă" cu ea, nici nu transformă o studentă "slabă" într-una "bună". Dar nici pedagogie nu prea este, nu dacă acest timp este acordat într-un spirit freudian, prin asta înţelegând că acesta nu suferă de ideea delirantă că singurele două părţi din sala de

clasă sunt profesorul şi studenta, profesorul “însuşi” şi studenta “însăşi”. în spaţiul freudian, o persoană este mereu însoţită de fantomele trecutului.

în încheiere, aş vrea să revin ia opera lui W.G. Sebald, în special la romanul saxi Austerlitz, *care a fost publicat chiar înainte ca autorul său să moară într-un accident de maşină când nici nu împlinise 60 de ani. Dacă Dostoïevski ar trebui citit de toţi cei care au motiv să se gândească la posibilele complexităţi implicate în actul destăinuirii, Sebald este o resursă pentru oricine, fie el psihoterapeut, fie altceva, preocupat de principala noastră temă, tema la care ne tot întoarcem: natura adevărului personal şi istoric.*

Personajul principal, Austerlitz (care, aşa cum se va dovedi, nu este numele său real), este în esenţă misterios, necunoscut şi imposibil de cunoscut atât pentru sine, cât şi pentru alţi oameni. Ceea ce aflăm totuşi despre el şi despre istoria lui personală (intim legată de istoria celui de-al Doilea Război Mondial) aflăm din întâlnirile şi conversaţiile lui cu un narator despre care ştim foarte puţine. Citind această carte, putem avea impresia greşită că începem încet, dar sigur, să-l cunoaştem pe bărbatul Austerlitz. însă, desigur, Austerlitz este de fiecare dată mediat prin figura naratorului, care atrage atenţia asupra studierii subiectului său, spunându-ne, de exemplu, despre notiţele pe care şi le ia după lungile conversaţii, pentru a uita cât mai puţin posibil, arătând că Austerlitz există numai la sfârşit ca o construcţie elaborată (a lui Sebald, a naratorului, a cititorului), ceea ce ne spune la fel de multe despre propriile noastre fantasme, identificări şi preocupări ca şi istoria efectivă a unui om prins în evenimentele dramatice de la mijlocul secolului al douăzecilea din centrul Europei.

Ceea ce ne spune Austerlitz prin intermediul naratorului este că, în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când el avea cinci ani, părinţii lui l-au trimis departe de Cehoslovacia prin Kindertransport. A fost crescut în Ţara Galilor de un cuplu calvinist, care l-a numit David Elias şi nu

i-a povestit nimic despre viaţa lui de până atunci. Poveştile spuse de Austerlitz naratorului se referă în mare parte la recuperarea amintirilor lui din copilărie, atât de dinainte, cât şi de după ce a părăsit Cehoslovacia, şi cuprind în egală măsură procesul de cercetare şi recuperare, pe de o parte, şi conţinutul istoric, pe de altă parte.

Comentariile dumneavoastră despre relaţia profesor-student mi-au adus aminte de un anumit fragment din carte, în care Austerlitz descrie un profesor de istorie din şcoala primară, care i-a observat talentul şi curiozitatea legate de istorie şi i-a devenit prieten influent şi mentor. Profesorul, Andre Hilary, îl însoţeşte pe Austerlitz în vizitele sale la casele din Oxfordshire, în interes istoric, iar Austerlitz merge la studii la aceeaşi facultate din Oxford ca Hilary şi devine istoric al arhitecturii.

Austerlitz, care a căzut pradă unei adevărate crize de identitate, adoptă în mod clar viziunea profesorului său, dar aceasta este parţial o mişcare regresivă, care-l îndepărtează şi mai mult decât înainte de adevăratul său sine. Austerlitz primeşte un al doilea nume fals de la directorul şcolii (în acest moment devine Austerlitz, în loc de David Elias), iar Hilary îi furnizează numele de mare însemnătate istorică prin reconstituirile sale dramatice în faţa clasei a Bătăliei de la Austerlitz, care a avut loc în timpul războaielor napoleoniene. Acest nume îi dă lui Austerlitz senzaţia foarte plăcută de a fi conectat la trecutul imperial măreţ şi autoexagerat al Franţei, dar sigur că acest trecut este foarte îndepărtat de moştenirea lui evreiască cehoslovacă.

Acum, cu ajutorul lui Sebald, voi răspunde la una dintre frustrările dumneavoastră legate de viziunea psihanalitică sau, cel puţin, de versiunea mea dată viziunii psihanalitice, în special, senzaţia de limitare a cunoaşterii şi acţiunii umane pe care o exprimă această viziune şi ponderea pe care o dă cunoaşterii inconştiente faţă de cunoaşterea conştientă. Cred că, din punctul dumneavoastră de vedere,

este păcat că există nişte constrângeri atât de mari asupra cunoaşterii noastre şi a altor oameni şi că trebuie să ne chinuim şi să muncim atâta pentru a dezvolta şi bruma de cunoaştere şi de înţelegere pe care o avem. Neîndoielnic, înţeleg şi sunt de acord. Dar putem să răsturnăm chestiunea şi să considerăm că este totodată o surpriză şi o plăcere că reuşim să vedem sau să înţelegem atâta, dat fiind locul nostru în schema generală a lucrurilor. Iar Sebald ajută la aprofundarea acestei idei, dând o formă narativă noţiunii că reuşim să înţelegem şi să aprofundăm nu în ciuda slăbiciunilor şi vulnerabilităţilor şi infirmităţilor noastre, fizice şi mentale, ci datorită lor.

Imaginile de ceaţă, pâclă şi amurg abundă în Austerlitz, dându-ne impresia unei călătorii de descoperire, în care culorile şi personajele istoriei, atât de pe scena principală europeană, cât şi de la începutul vieţii lui Austerlitz, răsar din întuneric. Sunt înconjurate de întuneric, ceea ce le face să strălucească şi mai puternic. Romanul este plin de descrieri de infirmitate fizică, astfel încât este aproape sigur că, înainte de a auzi despre orice efort creativ, intelectual sau fizic, vom afla despre boala, invaliditatea sau, cel puţin, disconfortul extrem al artistului, intelectualului sau actorului respectiv. în prima parte a cărţii, sunt câteva descrieri amuzante ale problemelor cu ochii. Naratorul, despre care, aşa cum am spus, nu ştim aproape nimic, reuşește să ne povestească o vizită la oftalmolog făcută chiar înainte să se întâlnească cu Austerlitz pentru prima dată, iar când îl vede din nou după o perioadă de douăzeci de ani, el sau ea îl zăreşte, desigur, cu coada ochiului.

Care este mesajul pe care îl extrag din Austerlitz? *Cred că este nu doar că avem cu toţii limitări şi infirmităţi care formează şi deformează felul în care ne vedem pe noi şi lumea înconjurătoare, ci că vederea şi înţelegerea noastră şi a contextului nostru depind, într-o anumită măsură, de renunţarea la aspiraţia spre o viziune perfectă. Există un detaliu minunat în carte care ilustrează cele de mai sus*:

naratorul ne povesteşte despre cântăreţele de operă din trecut care obişnuiau să-şi aplice picături de mătrăgună în ochi, care le străluceau apoi pe scenă cu atâta claritate şi intensitate, încât ascundeau faptul că acestea nu vedeau absolut nimic. Mătrăguna le orbea pentru scurt timp, iar aparenţa de vedere completă şi perfectă, de ochi strălucitori care comunicau publicului o identitate şi o înţelegere superioare masca o stare de infirmitate temporară. Prin contrast, dacă slăbim dorinţa de stăpânire şi control intelectual, devenim mai deschişi la anumite tipuri de stimulare şi insight, în special în sfera emoţională şi cea creativă.

Ca artist, trebuie să ştiţi toate acestea. Este încă un punct în care cărările creativităţii şi procesului psihoterapeutic se intersectează.

Vă mulţumesc că aţi introdus Austerlitz în discuţia noastră. Lui Sebald nu-i plăcea să spună despre cărţile lui că sunt romane, dar *Austerlitz* este clar un roman şi, mai mult, unul dintre romanele majore din ultimul timp. în contextul vieţii lui Sebald, eu îl văd ca pe o lucrare neterminată, ca pe un proiect de împăcare cu istoria care încă nu fusese finalizat când Sebald a scris ultimele pagini neconcludente. Astfel, eu văd cartea mai zbuciumată decât o vedeţi dumneavoastră şi cu siguranţă nu prea de încredere în ceea ce priveşte capacitatea de a ne oferi înţelepciune sau îndrumare.

în pofida admiraţiei mele pentru ea, mărturisesc că m-am luptat cu *Austerlitz* în trecut şi încă mă lupt cu ea. Densitatea texturii sale ameninţă să mă copleşească, la fel cum bănuiesc că densitatea texturii lumii ameninţă să îl copleşească pe “Austerlitz” însuşi. Dar acţiunea romanului este destul de clară şi de simplă, sau cel puţin aşa pare. Un băieţel este crescut în ţara Galilor de un cuplu numit Elias; el este cunoscut ca Dafydd sau David Elias. Este trimis la internat, unde, la un moment dat, i se spune că numele lui adevărat este Jacques Austerlitz. Mai târziu, va descoperi că

nici acesta nu este numele lui adevărat: numele tatălui său era Aychenwald. Şi cartea se termină, mai mult sau mai puţin, în acest punct: cu “Austerlitz” încercând să afle mai multe despre Aychenwald, care a pierit în Holocaust.

în rezumatul meu, acţiunea începe nu în Cehoslovacia (unde s-a născut Elias/Austerlitz/Aychenwald), ci în Ţara Galilor, şi începe acolo pentru că băiatul a uitat sau s-a obligat să uite Cehoslovacia. El continuă să-şi uite originile până la vârsta de treizeci şi ceva de ani, când se produce o criză ciudată: are o viziune cu un copil care stă în sala de aşteptare din gara din Londra şi îşi dă seama că acel copil era chiar el. Această viziune grăbeşte o cădere nervoasă, care include pierderea memoriei. Este internat în spital vreme îndelungată şi “redevine el însuşi” numai după terapie, care constă în muncă repetitivă şi calmantă într-o seră horticolă.

Spre finalul cărţii, va avea o altă cădere, în Paris. De data aceasta, îşi va reveni citind şi recitind un mic manual din secolul al optsprezecelea, ce cuprinde leacuri cu plante pentru diverse suferinţe spirituale.

Ajungla prima idee pe care vreau să o expun. “Austerlitz” suferă de ceva şi prima denumire pe care putem să o aproximăm pentru această afecţiune este refularea, o strategie pentru a se apăra de un trecut intolerabil. Nu era nefericit ca Dafydd Elias, la fel cum o vreme după aceea nu era nefericit nici ca Jacques Austerlitz, dar acel înveliş de fericire obişnuită, de a fi o persoană normală, nu poate rezista la povara amintirii înăbuşite înăuntrul lui. Amintirea explodează în sala de aşteptare şi (probabil) efortul de a o refula din nou duce la paralizia primului său colaps.

“Austerlitz” suferă de trauma psihică de a fi fost smuls fără avertisment sau explicaţie de lângă părinţii lui, din limba şi locul lui de naştere, şi dat în grija unor străini reci dintr-o ţară străină (Ţara Galilor). La un nivel mai profund, el suferă trauma supravieţuirii într-un fel de stare semi-conştientă, în timp ce familia lui şi evreimea din centrul Europei, în

general, a fost distrusă. La nivel personal (ca băiat) şi la nivel simbolic (ca supravieţuitor al Holocaustului), are nevoie de ajutor, de terapie. Psihoterapia psihanalitică ar părea ideală pentru el. Nu că i-ar fi lipsit resursele în Londra anilor 1960. Şi totuşi, nu se face nicio menţiune la psihanaliză în carte. Cele două cure pe care le găseşte "Austerlitz" sunt extrem de casnice, practice, nebazate pe vreo teorie a psihicului. Nu pot să nu mă gândesc că Sebald a intenţionat să spună ceva prin asta: dacă există vreun leac pentru afecţiunea austerlitziană, acesta nu va fi găsit prin psihanaliză. Bănuiala mea este că psihanaliza (în viziunea lui Sebald scriitorul) nu poate oferi ajutor deoarece psihanaliza este anistorică (trebuie să adaug că nu ştiu ce credea Sebald omul despre psihanaliză).

Ceea ce "Austerlitz" nu vrea să-şi amintească este, desigur, că sala de aşteptare din gară a fost un moment marcant din călătoria lui, la vârsta de patru ani şi ca refugiat din calea nazismului, din casa lui din Praga la văile galeze şi la identitatea de Dafydd Elias. Şi, aşa cum arătaţi şi dumneavoastră, al doilea colaps are legătură cu prăbuşirea celei de-a doua ficţiuni, identitatea lui ca Jacques Austerlitz, pe care încă din zilele şcolii a legat-o, irelevant, de bătălia de la Austerlitz din 1805. Numele lui este Austerlitz nu pentru că se leagă de măreţia napoleoniană, ci de mai banala Gară Austerlitz din Paris şi asocierea acesteia cu masiva luare în posesie, catalogare şi dispunere a bunurilor evreilor ucişi din Franţa.

Aşadar, a doua idee, una cumva periferică, este că profesorul de istorie care îl inspiră atât, Hilary, de fapt îl induce în eroare îndrumându-l greşit pentru căutarea originilor sale sau, cel puţin, a originii numelui său. Hilary îl învaţă o istorie falsă.

A treia idee pe care aş vrea să o expun reia observaţia mea de mai devreme că sunt copleşit, ca cititor, de *Austerlitz*. Ceea ce ameninţă să mă copleşească în carte, şi anume torentul său de detalii, este şi ceea ce ameninţă

stabilitatea mentală a lui “Austerlitz”. Odată ce rana, trauma, este redeschisă, te poţi îneca în ce se revarsă.

“Austerlitz”controlează torentul de memorie (memorie în sensul cel mai larg, incluzând memoria istorică a Europei) transformând-o cât poate intr-o poveste cu o cronologie sau un set de cronologii recognoscibile (povestea vieţii lui; povestea cercetărilor lui istorice; povestea vieţii mamei lui, în măsura în care poate fi recuperată; şi aşa mai departe). Adică “Austerlitz” mimează ceea ce face Sebald când creează un bărbat (fără nume) care întâlneşte un bărbat numit Austerlitz care, într-o serie de capitole, îi spune povestea sa.

Aşa ajungem la aspectul structurii formale a cărţii şi, mai exact, la chestiunea naratorului. De ce este necesar un narator? De ce nu putea “Austerlitz” să fie narator?

Bineînţeles, răspunsul este că naratorul nu este evreu. Mai exact, naratorul este un german neevreu, mai mult sau mai puţin contemporan cu “Austerlitz”, care a ales să trăiască în Anglia. Ar fi o prostie să spun că acest bărbat nu ştie “despre” Holocaust. Dar povestea pe care o citim în *Austerlitz* este povestea unui bărbat căruia i se spune povestea Holocaustului, mai exact, o poveste despre încercările şi eşecurile de a refula Holocaustul, despre încercările şi eşecurile de a-lpune (a-l depozita) în cărţile de istorie. Cum Holocaustul nu face parte din prezentul viu al naratorului, “Austerlitz” este refulatul naratorului, un refulat care se întoarce.

Şi astfel ajungem la ideeafinală, care leagă Austerlitz de întrebările pe care le puneam la începutul dialogului nostru. Arcul dramatic al poveştii lui “Jacques Austerlitz” constă în refulare, urmată de criză, urmată de revelaţia adevărului. Dar de ce are “Austerlitz” criza iniţială, viziunea din sala de aşteptare din staţia Liverpool Street? De ce trebuie să o aibă?

Răspunsul banal este că viziunea îi declanşează căutarea, iar fără căutarea aceea, nu ar exista o carte. (în primele

pagini ale primului roman pe care îl avem în engleză, Robinson Crusoe se întreabă de ce nu putem fi mulţumiți doar alunecând confortabil prin viaţă, de ce trebuie să ieşim în lume şi să ne supunem riscurilor, de ce suntem determinaţi să devenim “instrumente ale propriei noastre distrugeri”. întrebarea este la fel de veche ca romanul, poate la fel de veche ca povestitul: face parte din povestit.)

Răspunsul mai profund la întrebarea mea legată de motivul pentru care “Austerlitz” are viziunea, răspunsul de care depinde cartea lui Sebald este că ceea ce este refulat se întoarce.

Atunci, următoarea mea întrebare este: dar dacă ceea ce este refulat nu se întoarce mereu? Dacă, pentru fiecare Dafydd/Jacques sub ale cărui picioare se năruie poveştile care l-au susţinut există un alt Dafydd/Jacques care nu agonizează niciodată gândindu-se la cine este el cu adevărat, ci alunecă lejer prin viaţă, înfăşurat în poveştile pe care şi le-a spus despre sine?

Nu are niciun rost să argumentăm că numeroasele cazuri în care refulatul s-a întors să ne bântuie dovedesc că refulatul se întoarce mereu, deoarece, prin definiţie, nu auzim de cazuri în care refulatul nu s-a întors.

Este greu, poate chiar imposibil, să faci un roman care să fie recunoscut ca roman din viaţa cuiva care, de la început până la sfârşit, este susţinut confortabil deficţiuni. Facem un roman numai dând la iveală acele ficţiuni. Ca gen, romanul pare să aibă o miză constitutivă în pretenţia că lucrurile nu sunt aşa cum par să fie, că vieţile noastre aparente nu sunt vieţile noastre reale. Şi aş spune că psihanaliza are o miză comparabilă.

Bibliografie

1. *Pentru o descriere completă a ideilor lui Melanie Klein despre poziţia paranoid-schizoidă şi poziţia depresivă*, *cititorul este trimis la capitolele 2 şi 5 din Hanna Segal*, Introduction to the Work of Melanie Klein (*Londra*, *William Heinemann*, *1964*).

2. *Neville Symington*, '*The analyst's act of freedom as an agent of therapeutic change*', *in* International Journal of Psycho-Analysis (*1983*), *vol*. *10 nr*. *3*, *pp*. *283-91*.

3. *Cititorul este trimis la explicarea teoriei lui Wilfred Bion despre conţinere*, *în Capitolul 16 din James Grotstein*, A Beam of Intense Darkness: Wilfred Bion's Legacy (*Londra*: *Karnac Books*, *2007*).

4. *Hanna Segal*, '*Reflections on Truth*, *Tradition and the Psychoanalytic Tradition of Truth'*, *in* Imago (*2006*), *vol*. *63 no*. *3*, *pp*. *283-92*.

5. *Isabel Menzies Lyth*, '*Social systems as a defence against anxiety*: *An empirical study of the nursing service of a general hospital'*, *in* Human Relations (*1960*), *vol*. *13*, *pp*. *95-121*.

6. *D*. *H*. *Lawrence*, '*Fenimore Cooper's White Novels'*, *in* Studies in Classic American Literature (*New York*: *Viking*, *1964*), *pp*. *35-6*.

7. *Isabel Menzies Lyth*, '*A Psychoanalytical Perspective on Social Institutions'*, *in Eric Trist şi Hugh Murray* (*coord*.), The Social Engagement of Social Science, Volume I, The Social-Psychological Perspective (*Londra*: *Free Association Books*, *1990*), *pp*. *463-75*.

8. *W*. *R*. *Bion*, Experiences in Groups (*London*: *Tavistock*, *1961*).

9. *Eugène N*. *Marais*, The Soul of the White Ant (*Londra*, *1938*) *şi* The Soul of the Ape (*London*, *1973*). *Prima carte a apărut mai întâi sub forma unei serii de articole în periodice africane între 1923 şi 1925*. *A doua*, *nepublicată la momentul morţii lui Marais în 1936*, *a fost publicată postum*.

10. The Report of the Mid-Staffordshire NHS Foundation Trust Public Inquiry, *6 februarie 2013*.

11. *Ronald Britton*, "*The missing link*: *parental sexuality in the Oedipus complex*! *în Ronald Britton*, *Michael Feldman şi Edna O'Shaughnessy* (*coord*.), The Oedipus Complex Today: Clinical Implications (*Londra*: *Karnac Books*, *1989*).

12. *Thomas Nagel*, ‘*What is it like to be a bat?’* (*1974*), *în* Mortal Questions (*Cambridge*: *Cambridge University Press*, *1991*), *pp*. *164-79*.

13. *Donald Winnicott*, ‘*Perturbarea eului în termeni de sine adevărat şi fals’*, *în* Procesele de maturizare, *Bucureşti*, *Trei*, *2014 şi Donald Winnicott*, *Opere 6* Joc şi realitate, *Bucureşti*, *Trei*, *2006*.

14. *Anne Alvarez*, ‘*Play and the imagination*: *where pathological play may demand a more intensified response from the therapist’*, *în* The Thinking Heart: Three levels of psychoanalytic therapy with disturbed children (*London*: *Routledge*, *2012*).

15. *Paula Heimann*, ‘*On Counter-Transference’*, *in* International Journal of Psychoanalysis (*1950*), *vol*. *31*, *pp*. *81-4*.

16. *George Lakoff şi Mark Johnson*, Metaphors We Live By (*Chicago*: *University of Chicago Press*, *1980*).

Glosar

Apărări sau mecanisme de apărare. *Aceştia sunt termeni generali folosiţi pentru a descrie modurile în care reacţionează mintea umană ca să se protejeze de durere psihică*. *Această durere rămâne parţial sau integral inconştientă*. *Tipul de apărare folosit depinde de stadiul de dezvoltare*, *de caracterul şi de constituţia persoanei în cauză*, *precum şi de natura şi amploarea suferinţei mentale pe care persoana încearcă să o modifice sau să o evite*. *Apărările pot fi folosite o vreme şi reduse sau abandonate când nu mai sunt necesare*, *caz în care ajută la protejarea şi promovarea proceselor de dezvoltare*. *în schimb*, *este posibil ca persoana să se agaţe de ele chiar şi când nu-i mai sunt folositoare*, *caz în care aceste mecaniste pot împiedica sau chiar bloca evoluţia*.

Clivaj. *Clivajul este o formă primitivă de apărare*: *un individ sau un obiect este perceput în alb şi negru deoarece recunoaşterea unui răspuns mai complex şi ambivalent ar ameninţa sentimentul de identitate al persoanei*. *De obicei*,

o figură importantă pentru persoana respectivă este prezentată foarte apreciativ (figura este idealizată), chiar dacă se pot strecura şi sentimente negative, care provoacă supărare şi consternare. Atâta timp cât aceste sentimente negative sunt renegate, clivajul persistă, permiţând menţinerea unei relaţii idealizate, dar nerealiste.

Compulsie la repetiţie. Compulsia la repetiţie descrie tendinţa minţii omeneşti de a repeta o experienţă traumatizantă inconştientă, adesea dintr-un stadiu timpuriu al dezvoltării, în încercarea de a dobândi un control conştient. Astfel, relaţiile problematice din copilărie tind să reapară la vârsta adultă, de obicei deghizate. Este posibil ca această repetiţie inconştientă să fie rezolvată numai dacă persoana devine capabilă să înţeleagă adevărata sursă şi natură a dificultăţii.

Deţinut pacient. Termenul se referă la o persoană care a fost condamnată pentru o infracţiune, dar a fost trimisă de instanţă într-o instituţie securizată de sănătate mentală, pentru a urma un tratament, în loc să fie trimisă la închisoare pentru a-şi ispăşi pedeapsa de privare de libertate.

Introiecţie. Introiecţia este un proces mental prin care o persoană absoarbe în sine, parţial sau integral, o persoană sau un obiect important. Introiecţia poate fi o modalitate utilă de a beneficia de pe urma unei relaţii sau influenţe pozitive, dar poate şi reprezenta o apărare nesănătoasă împotriva anxietăţii de separare şi pierderii. Modelul este acela al unei încorporări fizice: ceea ce este absorbit este, ca să zic aşa, înghiţit, asimilat, transformat în parte a sinelui.

Principiul realităţii. Conform teoriei lui Freud, principiul realităţii reglementează funcţionarea mentală alături de opusul său, principiul plăcerii. Principiul realităţii controlează şi modifică tendinţa înnăscută spre plăcere ca răspuns la cererile lumii exterioare. Eul este partea din

minte care negociază între vocea realităţii exterioare şi nevoia de plăcere.

Proiecţie. Proiecţia este o formă primitivă de apărare, prin care o persoană care nu vrea să recunoască anumite sentimente ca făcând parte din ea scapă de ele alocându-le unei alte persoane sau unui lucru. Aceasta este o strategie psihică des întâlnită, pe care cu toţii o folosim într-o oarecare măsură. în forma sa clinică, se întâlneşte în cazurile de fobie, când persoana afectată îşi reneagă sentimentele negative de nesuportat şi le expulzează în afara sinelui, precum şi în cazurile de paranoia. Proiecţia poate fi productivă când între persoana care proiectează şi cea destinatară există o comunicare simpatetică ce face ca ulterior sentimentele renegate să fie recunoscute ca parte a sinelui.

Refulare. Refularea este procesul prototipic de apărare, prin care amintirile, gândurile şi sentimentele ataşate unui instinct sunt împinse pe tărâmul inconştientului din cauza naturii lor ameninţătoare sau tulburătoare. Ulterior, instinctul revine, dar deghizat. Refularea este o formă universală de apărare şi face parte din dezvoltarea inconştientului ca parte majoră a psihicului. Adesea, termenul este folosit ca sinonim pentru apărare, în general, şi într-adevăr joacă un rol în multe alte procese de apărare.

Regresie. Regresia este întoarcerea la un moment precedent din istoricul sau dezvoltarea psihică a unei persoane. în măsura în care situaţia psihoterapeutică poate declanşa amintiri de vulnerabilitate şi dependenţă din perioada copilăriei, regresia este un răspuns natural, care îl ajută pe terapeut, deoarece îl pregăteşte pe pacient pentru experienţa terapiei şi adesea marchează o întoarcere inconştientă la etapa din viaţă în care acesta s-a confruntat cu dificultăţi. Cu toate acestea, ea poate fi obstructivă când un pacient se blochează într-un mod de funcţionare regresiv.

Rezistenţa. Termenul se aplică oricărui element al cuvintelor şi acţiunilor pacientului, care ajută la obstrucţionarea conştientizării unor sentimente şi motivaţii inconştiente. Rezistenţa este adesea inconştientă, la rândul ei. Ea se poate manifesta sub forma unor apărări interne, care ies la iveală din felul în care se prezintă pacientul la terapie, sau sub forma unor comportamente externe. Ambele acţionează astfel încât pacientul să nu trebuiască să se confrunte cu ceva ce i se pare extrem de dureros.

Sistem de apărare socială. Un sistem de apărări din cadrul unei organizaţii sau al unui grup social, care se dezvoltă într-o perioadă de timp şi de multe ori se manifestă în ceea ce se consideră zona neutră a practicilor obişnuite ale grupului. Sistemul funcţionează pentru a-i proteja pe indivizi de durere sau de disconfort psihic. Şi totuşi, dacă nu se confruntă cu durerea respectivă, grupul poate descoperi că eforturile sale de a-şi îndeplini sarcinile sunt subminate din interior (şi acest lucru este adevărat în special când vorbim despre serviciile umane).

Situaţia oedipiană sau Complexul Oedip. în gândirea psihanalitică modernă, situaţia oedipiană se referă la momentul din dezvoltarea copilului când acesta renunţă la exclusivitatea unei relaţii duale şi începe să relaţioneze cu cuplul parental şi să accepte faptul că acesta este real. Situaţia oedipiană este universală şi nu depinde de contextul familiei nucleare. La început, copilul doreşte ca mama sau persoana principală care îl îngrijeşte să fie în posesia sa absolută. Dar într-un anumit stadiu din dezvoltarea optimă, ataşamentul exclusiv al mamei faţă de tată (sau faţă de ceva personal - o altă persoană sau activitate) devine evident pentru copil. Dacă nevoia sau dorinţa mamei de a avea o relaţie sau activitate adultă nu este acceptată, dezvoltarea copilului este împiedicată; acesta va rămâne blocat într-un cuplu transgeneraţional şi-i va fi dificil să-şi formeze o identitate sexuală

independentă sau să aibă o relaţie bazată pe siguranţă cu persoanele apropiate la maturitate.

Conform psihologiei freudiene, complexul Oedip este simţit mai intens în timpul etapei falice a dezvoltării, între vârstele de trei şi cinci ani, şi se reduce în perioada aşa-numită de latenţă. El revine cu forţe proaspete în timpul pubertăţii şi succesul vindecării se măsoară prin capacitatea persoanei de a se separa de părinţi pentru a-şi forma propria identitate, a-şi alege parteneri sexuali şi a se bucura de o viaţă sexuală ca individ autonom.

Supraeul. în modelul mental elaborat de Freud, Supraeul este responsabil de conştiinţă şi de funcţionarea morală. Printre activităţile sale se numără formarea idealurilor şi acţionarea constrângerilor şi interdicţiilor. în ortodoxia freudiană, Supraeul a fost considerat un produs al etapei oedipiene, provenit din internalizarea interdicţiei parentale. Dar acum, mulţi cred că se formează mai devreme sau cel puţin că încă din copilăria timpurie există mecanisme psihologice care pun bazele dezvoltării ulterioare a Supraeului. Din punct de vedere clinic, este util să facem diferenţa dintre un Supraeu dur, care judecă critic restul personalităţii şi poate fi văzut ca arogant şi descurajant, şi un Supraeu mai benign, care acţionează ca o forţă motivantă şi îndrumătoare.

Transferul. Transferul este un proces inconştient prin care sentimentele din relaţiile formatoare timpurii sunt redirecţionate către cineva din prezent: în cazul psihoterapie!, către persoana psihoterapeutului. Reacţiile transferenţiale fac parte din viaţa de zi cu zi, dar tind să se dezvolte cu o forţă deosebită în relaţia terapeutică, dat fiind că această relaţie poate declanşa amintiri de vulnerabilitate în faţa dificultăţilor şi supărării din copilărie. Reacţiile transferenţiale au o natură defensivă în sensul că ele apără individul de cunoaşterea dureroasă a sursei şi naturii reale a sentimentelor sale. Aceste reacţii sunt deosebit de utile în psihanaliză deoarece formează o sursă

bogată şi imediată de informaţii despre relaţiile timpurii, la care altfel accesul ar fi limitat sau chiar inexistent. Perlaborarea relaţiei transferenţiale, adică înţelegerea naturii acesteia şi transformarea sa într-o relaţie mai realistă, constituie o parte majoră din sarcina psihoterapie! *psihanalitice*.

CUPRINS

Cuvânt-înainte 5
Capitolul 1 11
Capitolul 2 17
Capitolul 3 29
Capitolul 4 41
Capitolul 5 57
Capitolul 6 73
Capitolul 7 89
Capitolul 8 107
Capitolul 9 129
Capitolul 10 147
Capitolul 11 167
Bibliografie 181
Glosar 183

Tiparul executat la: